AUTHOR:

NOIRE, LUDWIG

TITLE:

GRUNDLEGUNG EINER ZEITGEMASSEN...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1875

Master Negative #

95-81668-13

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

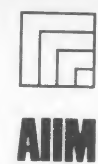
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Noiré, Ludwig, 1829-1889.
Grundlegung einer zeitgemässen philosophie, von Ludwig Noiré... Leipzig, Veit, 1875.
114 p. 22 cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-12-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

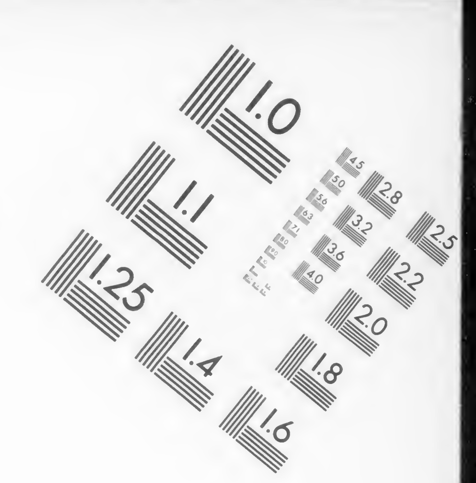


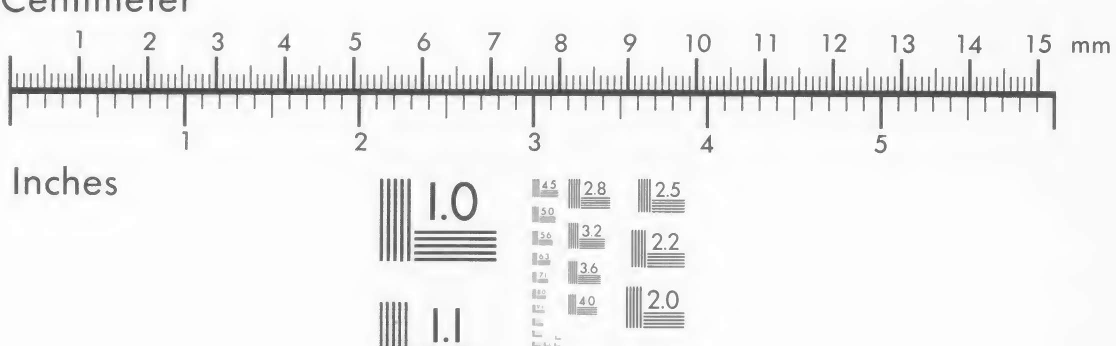
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GRUNDLEGUNG

EINER

ZEITGEMÄSSEN PHILOSOPHIE.

VON

LUDWIG NOIRÉ.

Von Kant zu Kant.



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1875.

GRUNDLEGUNG

EINER

ZEITGEMÄSSEN PHILOSOPHIE.

GRUNDLEGUNG

EINER

ZEITGEMÄSSEN PHILOSOPHIE.

VON

LUDWIG NOIRÉ.

Von Kant zu Kant.



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1875.

DEM ANDENKEN

DER DREI EINSAM GROSSEN DENKER

SPINOZA, LAMARCK, L. GEIGER

GEWIDMET.

„Gestehen wir es uns endlich ein, dass unsere mit Speculation aller Art vielgequälte Zeit des Speculirens müde ist. Zwar kann dies dem ernsten Forscher kein Grund sein, seine Bemühungen aufzugeben; denn die Thatsache des tausendfältigen Misslingens enthält keinen Beweis der Nothwendigkeit desselben, aber sie muss den Sehenden zunächst zu der Frage veranlassen, ob nicht etwa die Ursache davon in der ganzen Art, wie die Forschung angestellt wurde, zu suchen sei. Und in der That es ist nicht schwer diese Ursache zu finden; sie liegt einzig und allein darin, dass jede Speculation bestimmte Begriffe voraussetzt, ohne zu wissen, woher sie diese selbst habe und wie sie zu ihnen gelangt sei. Nicht Kritik und noch weniger Construction, auch keine combinirte Anwendung beider kann zum gewünschten Ziele führen, sondern einzig die Entwicklungsgeschichte des geistigen Lebens ist im Stande dieses zu leisten."

So schrieb der treffliche Theodor Waitz im Jahre 1846,[1]) da der Bankerott des Hegelthums für die denkenden Geister bereits eine zweifellose Thatsache war und nur die grosse Masse der gedankenlos an Worten sich Vergnügenden noch in den Spinngeweben jener Pseudophilosophie und ihrer inhaltleeren Terminologieen herumzappelte. Da die ganze speculative Geistesbewegung in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts durch Kant's epochemachendes Werk veranlasst wurde, so trifft ein Theil des in obigen Worten ausgesprochenen Tadels auch den grossen Meister selbst, dem unverdienterweise angerechnet wird, was seine Nachfolger verschuldet.

Es ist der Zweck dieses Schriftchens, in möglichst klarer und verständlicher Weise die grossen Entdeckungen, welche Kant in seinen unsterblichen Schriften niedergelegt und welche bis auf den heutigen Tag auch von tüchtigen Geistern oft völlig missverstanden oder doch nicht in ihrer ganzen Tiefe begriffen werden, darzustellen. Es wird sich dabei ergeben, dass der Kant'sche Idealismus das Wesen der Vernunft mit einem wahrhaft erschreckenden Tiefsinn ergründet hatte; wir werden die Beweise, welche der Realismus fast ein ganzes Jahrhundert später auf seinen eigenen Wegen erbrachte, damit zusammenstellen und dann eine klare und verständliche Formel der Welterklärung und der Erklärung des Menschengeistes aus den harmonisch sich durchdringenden Grundwahr-

heiten des Kant'schen Idealismus und des durch die grossartigen Fortschritte der Naturwissenschaften festbegründeten Realismus zu bilden im Stande sein. So kann die Hoffnung, welche Kant vor hundert Jahren am Schlusse seines Hauptwerkes ausgesprochen, hundert Jahre später, als er erwartet, sich verwirklichen, „dass wir, die Schüler und Leser Kant's, das unsrige dazu beitragen, um den Fussteig, welchen der grosse Denker zuerst aufgefunden, zur Heerstrasse zu machen, damit dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen."

I.

Vernunft kommt von Vernehmen. Vernehmen ist die Voraussetzung des Wahrnehmens. Das Wahrnehmen ist das Wesen der Vernunft. Ihr Objekt sind die Dinge der Aussenwelt, welche uns durch die Erfahrung gegeben werden. Die Kant'sche Kritik erforscht nun: Welches ist das ursprünglichste Material unserer Vernunft, in welches sie alle von aussen gegebene Dinge verwandelt; ein Material, welches ihr vor und ausserhalb

aller Erfahrung also a priori zukommt, welches eine sinnliche Wahrnehmung, die Quelle unserer Erkenntnisse, erst möglich macht?

Kant antwortet: Diese reinen und ursprünglichen Formen, in welche die Vernunft sämmtliche Materien der äusseren Sinnlichkeit umgiesst, sind Raum und Zeit. Raum ist die allgemeinste Form des äusseren Sinnes, Zeit die allgemeinste Form des inneren Sinnes, d. h. unseres Empfindungslebens, insofern es sich selbst betrachtet. Mit Hilfe dieser beiden Anschauungsformen ordnen wir die ganze Welt. Die ordnende Thätigkeit des Verstandes, der das Material, welches die sinnliche Wahrnehmung ihm an die Hand gibt, erst zu wirklicher klarer Erkenntniss erhöht, geschieht vermittelst der Kategorieen, deren Kant zwölf annimmt. Da aber Kant selbst diesen Kategorieen keinen unbedingten apriorischen Werth zuschreibt, so wollen wir nach dem Vorgange Schopenhauer's nur die eine der Causalität aufnehmen, als welche das wahre Wesen unseres Verstandes ausmacht. Was dem Verstande durch die Sinnlichkeit als Raum- und Zeitverhältnisse übermittelt wird, das ordnet er nach dem Satze vom Grunde.

Dieses ist die einfache Mechanik unserer Erkenntniss.

Indem Schopenhauer diese grossartigen Entdeckungen Kant's preist, bekennt er sich zu dem auf dieselben gebauten Idealismus mit den Worten: Raum, Zeit und

Causalität sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern sie sind rein ideal d. h. sie stecken nur in unserem Kopfe. Wir sind nicht in Zeit und Raum, sondern Zeit und Raum sind in uns. Das Wesen des Dings an sich d. h. ausserhalb dieser Anschauungsformen ist unergründlich.

Vom Standpunkt des Idealismus hat Kant die tiefsten und letzten Wahrheiten gefunden. Alle Angriffe gegen seine Lehre stammen entweder aus mangelndem Verständnisse oder aus der Nicht-Anerkennung des idealistischen Gesichtspunktes. Dass dieser aber seine Berechtigung hat, muss jedem klar werden, wenn er den logischen Zusammenhang folgender beiden Sätze erwägt: „Wir empfinden die Welt. Was ist das Wesen des Empfindens?“

Ich will nun hier im Folgenden zunächst die Einwendungen, welche von tüchtigen Denkern gegen die Kant'sche Lehre erhoben wurden, übersichtlich zusammenstellen. An ihnen wird sich erst die ganze Kraft und Grösse jener Grundgedanken erproben.

II.

Der heftigste Angriff geschah bei Lebzeiten Kant's durch Herder. Man findet das Hauptsächlichste in meiner Schrift „Der monistische Gedanke“ S. 13 ff. Dass

aller Erfahrung also a priori zukommt, welches eine sinnliche Wahrnehmung, die Quelle unserer Erkenntnisse, erst möglich macht?

Kant antwortet: Diese reinen und ursprünglichen Formen, in welche die Vernunft sämmtliche Materien der äusseren Sinnlichkeit umgiesst, sind Raum und Zeit. Raum ist die allgemeinste Form des äusseren Sinnes, Zeit die allgemeinste Form des inneren Sinnes, d. h. unseres Empfindungslebens, insofern es sich selbst betrachtet. Mit Hilfe dieser beiden Anschauungsformen ordnen wir die ganze Welt. Die ordnende Thätigkeit des Verstandes, der das Material, welches die sinnliche Wahrnehmung ihm an die Hand gibt, erst zu wirklicher klarer Erkenntniss erhöht, geschieht vermittelst der Kategorieen, deren Kant zwölf annimmt. Da aber Kant selbst diesen Kategorieen keinen unbedingten apriorischen Werth zuschreibt, so wollen wir nach dem Vorgange Schopenhauer's nur die eine der Causalität aufnehmen, als welche das wahre Wesen unseres Verstandes ausmacht. Was dem Verstande durch die Sinnlichkeit als Raum- und Zeitverhältnisse übermittelt wird, das ordnet er nach dem Satze vom Grunde.

Dieses ist die einfache Mechanik unserer Erkenntniss.

Indem Schopenhauer diese grossartigen Entdeckungen Kant's preist, bekennt er sich zu dem auf dieselben gebauten Idealismus mit den Worten: Raum, Zeit und

Causalität sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern sie sind rein ideal d. h. sie stecken nur in unserem Kopfe. Wir sind nicht in Zeit und Raum, sondern Zeit und Raum sind in uns. Das Wesen des Dings an sich d. h. ausserhalb dieser Anschauungsformen ist unergründlich.

Vom Standpunkt des Idealismus hat Kant die tiefsten und letzten Wahrheiten gefunden. Alle Angriffe gegen seine Lehre stammen entweder aus mangelndem Verständnisse oder aus der Nicht-Anerkennung des idealistischen Gesichtspunktes. Dass dieser aber seine Berechtigung hat, muss jedem klar werden, wenn er den logischen Zusammenhang folgender beiden Sätze erwägt: „Wir empfinden die Welt. Was ist das Wesen des Empfindens?“

Ich will nun hier im Folgenden zunächst die Einwendungen, welche von tüchtigen Denkern gegen die Kant'sche Lehre erhoben wurden, übersichtlich zusammenstellen. An ihnen wird sich erst die ganze Kraft und Grösse jener Grundgedanken erproben.

II.

Der heftigste Angriff geschah bei Lebzeiten Kant's durch Herder. Man findet das Hauptsächlichste in meiner Schrift „Der monistische Gedanke“ S. 13 ff. Dass

Herder, welchem die ganze Schöpfung mit Inbegriff des Menschen eine Entwicklung war und welcher bei allen Begriffen stets nach ihrem Naturwerden fragte, einen gewaltigen Anstoss nahm an den apriorischen Anschauungsformen, ist sehr begreiflich.

1) „Formen ohne Inhalt, so ruft er aus, was sind sie? Leere Hülsen! Zuerst war der Inhalt da und erst allmählich hat sich die Sinnlichkeit des Menschen in der unendlich vielgestaltigen Schöpfung zurecht finden lernen; da sind denn die Formen aus dem Gegebenen hervorgegangen."

2) Nichts ist unserem Erkennen a priori gegeben. Weil wir selbst den Raum erfüllen, weil wir selber zeitlich uns verändern und zeitliche Veränderungen wahrnehmen, darum haben wir die Dinge neben und nacheinander auffassen lernen. Zeit und Raum sind Begriffe, sind Abstractionen, auf welche der Mensch sehr spät gekommen ist.

Aehnlich sagt Th. Waitz: „Mit Kant Raum und Zeit für ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit halten, würde das Erklärungsgeschäft der Psychologie auf eine unverantwortliche Weise erleichtern. Raum und Zeit nicht für abstracte, discursive Begriffe, sondern für reine Anschauungen a priori halten, heisst zwar nicht geradezu und offen, aber versteckt und auf einem Umwege angeborene Vorstellungen annehmen. Wenn man — selbst

abgesehen davon, dass man wegen der Undenkbarkeit einer Form ohne Stoff sogleich fragen müsste: was ist der ursprüngliche vor aller Erfahrung existirende Stoff der Sinnlichkeit, wenn Raum und Zeit ihre ursprünglichen Formen sind? Und wie kommt diese Sinnlichkeit, die bloss eine ursprüngliche Form ohne ursprünglichen Stoff hat, gar zu zwei Formen auf einmal? — wenn man, sage ich, die an sich ganz unpassende Zerlegung einer jeden sinnlichen Vorstellung in Stoff und Form zulässt, so wird nach Kant der Stoff von aussen der Seele gegeben, die Form thut sie selbst hinzu. Dass Roth als Roth vorgestellt wird, wäre der Stoff; dass es aber in dieser oder jener Gestalt, Lage, Grösse etc. in dieser oder jener äusseren Beziehung überhaupt vorgestellt wird, würde die Form der Vorstellung sein, die wir selbst durch die Organisation unseres Innern genöthigt sind, aus eigenen Mitteln hinzuzuthun. Mit diesem Satze war der Kant'schen Philosophie der Weg zu einer guten Psychologie für immer verschlossen; denn sie musste von vorn herein es für unnütz und thöricht erklären, je eine Untersuchung darüber zu machen, wie wir zu den Vorstellungen des Räumlichen und Zeitlichen gelangen. Die einfache Betrachtung, dass diese Vorstellungen keineswegs von allem Anfang an so geläufig und klar sind, wie beim Erwachsenen, dass das Kind vom unendlichen Raum und der unendlichen Zeit selbst nicht die dunkelste Ahnung hat,

dass es schon früh Vorstellungen gewinnt, die bloss intensive Qualia bezeichnen, wie Hunger, Durst, Schmerz etc., dass der gemeine Mann den Raum nie als Raum, die Zeit nie als Zeit vorstellt, sondern nur erfüllte Räume und Zeiten kennt — diese Betrachtung hätte darauf führen können, dass wir keine solchen Formen der Sinnlichkeit besitzen."

3) Von demselben Gesichtspunkte aus erhebt Waitz folgendes sehr begreifliche Bedenken: „Wäre die Kant'sche Ansicht von Raum und Zeit als ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit richtig, so würde schwer abzusehen sein, warum nicht dieselben Formen auch der Thierseele eigen sein sollten, da den Thieren, obgleich ihr Vorstellen des Räumlichen und Zeitlichen unvollkommener sein mag, als das des Menschen, doch eine Sinnlichkeit wird zugestanden werden müssen."

4) Endlich bekennt Waitz geradezu die Unbegreiflichkeit der einen Form, da er in richtigem, tiefem Verständnisse des Wesens unserer Seele nur die Zeitvorstellung als dieser eigenthümlich anerkennt: „Insbesondere sind es die Raumvorstellungen, die, obgleich scheinbar so nahe liegend und so leicht begreiflich, uns in ganz unlösliche Widersprüche verwickeln zu wollen scheinen. Denn das Vorstellen der Seele muss, so complicirt es auch werde, so mannigfaltige Verbindungen es auch eingehen mag, immer ein rein intensiver Act bleiben.

Höchstens wird eine grosse Menge sehr schnell aufeinanderfolgender intensiver Acte stattfinden können, wie die Seele aber selbst nur zu dem ihrer eigenen Thätigkeit ganz inadäquaten Bilde einer räumlichen Vorstellung kommen soll, scheint ganz unerklärlich. Wer freilich an der Seele einen ausgedehnten Apparat zu haben glaubt, der ist in diesem Falle zu beneiden; denn die Raumvorstellungen verstehen sich dann ganz von selbst, dafür aber bleibt die Möglichkeit der Entstehung des unräumlichen Vorstellens ihm in ewiger Dunkelheit, denn alle Vorstellungen sind dann selbst ausgedehnt nach drei Dimensionen."

Die Schwierigkeiten, welche sich so bedeutenden Denkern darboten, müssen wohl auch bei der grossen Mehrzahl der nach philosophischer Wahrheit Ringenden den Weg zum wahren Verständnisse der Kant'schen Lehre versperren; es sei darum im Folgenden der Ursprung derselben, sowie ihre Lösung geboten.

Raum und Zeit sind menschliche Worte. Worte bezeichnen abstracte Begriffe. Begriffe fallen nicht vom Himmel, sie bilden, verändern, modificiren sich; sie haben eine Geschichte, ihr Inhalt, ihre Bedeutung, ihre ganze Natur hängt eben von dieser Geschichte ab.

Klare, gereinigte, vollkommene Begriffe sind solche Abstractionen, welche mit der Wirklichkeit übereinstimmen; Kant hatte einen klareren, d. h. wahreren Begriff

von Raum und Zeit, als Aristoteles, welcher den Raum als die Bewegungsmöglichkeit und die Zeit die Zahl der Bewegung definirte. Diese Definitionen des Aristoteles waren viel richtiger als die der früheren griechischen Philosophen, letztere hatten selbst wieder viel klarere Begriffe, als die übrigen Gebildeten; diese wieder als das gewöhnliche Volk, welches nur erfüllte Räume und Zeiten kennt und alles andere mit dem Worte Nichts abthut oder auch die Abstractionen personificirt und den Raum als den Gott Uranus, die Zeit als Kronos sich vorstellig macht.

Dass Kant die abstracten Begriffe selbst voranstellte und sie Formen unserer Sinnlichkeit nannte, das hat die ernsthaften Denker irre geführt. Hätte er Bewegen und Empfinden zu Ausgangspunkten genommen, so wäre er viel weniger missverstanden worden; seine Lehre hätte dann viel leichter überall Eingang gefunden.

Alle unsere Begriffe — ob deutlich oder verworren — haben einen ganz bestimmten Wirklichkeitsgehalt: denn, ich wiederhole es, vom Himmel herabgefallen ist kein Begriff. Die mangelnde Abstractionsgabe verwirrt die Begriffe, indem sie ihnen Eigenschaften beimisst, die hinweggedacht werden müssen. Das Kind, das sich nur ein hölzernes Dreieck vorstellen kann, steht auf demselben Standpunkte, wie der gewöhnliche Mensch, der nur erfüllte Räume kennt.

Der Wirklichkeitsgehalt ist um so grösser, je abstracter der Begriff ist. Denn das Abstrahiren geschieht dadurch, dass wir uns immer mehr Eigenschaften von den Dingen wegdenken; die obersten Begriffe müssen also Eigenschaften bezeichnen, welche allen Dingen zukommen.

Bei den vorstellenden Wesen müssen also solche Eigenschaften unmittelbar und direct das Material und die Form aller, noch so unklarer, Vorstellungen ausmachen. Dass etwas ist, das weiss nicht nur die Katze, der Hund, sondern auch die Pflanze, der unorganische Stoff — das Wesen des Seins und warum etwas ist, ist ein von keinem noch so tiefsinnigen Denker zu lösendes Problem. Ebenso weiss das Thier, wie auch der ungebildete Mensch, dass der Stein fällt — Jahrtausende begnügte sich die Menschheit, diese Erscheinung als eine selbstverständliche anzunehmen; die wahre Abstraction, den klaren richtigen Begriff zu fassen, dazu bedurfte es eines Riesengeistes wie Newton.

Der Wirklichkeitsgehalt der Begriffe Raum und Zeit ist nun derart, dass sie allem Sein unmittelbar anhaften; dass kein Vorstellen, Denken, Empfinden möglich ist, welches nicht den Inhalt dieser beiden Begriffe zur Voraussetzung hat.

Und zwar gehört das Zeitliche lediglich dem Empfinden, das Räumliche lediglich der objectiven oder vorgestell-

ten Welt an. Diese Wahrheit, welche in der Kant'schen Lehre implicite enthalten ist, in strenger logischer Uebereinstimmung zu erfassen und mit dieser Entdeckung den festen Boden der monistischen Lehre zu gewinnen, ist unsere Aufgabe und der wesentliche Inhalt dieser Schrift.

Raum ist die oberste Einheit, auf welche unser Denken alle Bewegungsgegensätze zurückführt. Das ist der subjective Ursprung dieses Begriffs. Für das Denken gibt es ausserhalb nur Bewegung; das zarteste Lied, das mein Inneres erregt und mir Thränen entlockt, es ist nur die Bewegung der Atome, welche dieses Wunder bewirkt. Was in mir vorgeht, das ist Empfindung, das ist ganz was anderes und ich vermag nun mit dieser Empfindung mich in die Seele des Sängers zu versetzen, mit ihm, wie ich glaube, zu empfinden. Objectiv vorhanden ist nur Räumliches, nur Bewegung.

Tonempfindung, Licht, Wärme, Farben u. s. w. fasste die Menschheit so lange als durchaus verschiedene Qualitäten. Idealismus und Realismus stritten nur darum, ob das Alles in unserem Denken und Empfinden, oder draussen in der wirklichen Welt vorhanden sei. Der grosse Denker Kant sagte: So weit die Aussenwelt in mein Inneres einzieht, verwandelt sie sich in die Formen Raum und Zeit. Sonst nehme ich nichts wahr. Wie hinfällig ist also der Einwand von Waitz, dass das von aussen Gegebene in diesem Falle z. B. Roth sei und

dass unser Inneres nur Lage, Grösse etc. hinzuthue. Nein, die gewaltige Geistesgrösse Kant's hat vor hundert Jahren auf dem Gebiete des Idealismus schon das entdeckt, was der Realismus mit seinen Forschungen heute erst zur empirischen Bestätigung bringt. Verschiedene Farben, verschiedene Töne, Geschmack, Geruch, alle diese scheinbar intensiv verschiedenen Sinneswahrnehmungen, was sind sie, worauf beruhen sie, worauf ist unsere Vernunft bemüht und genöthigt, sie zurückzuführen? Auf verschiedenartige Bewegung, also auf Raumgegensätze einer und derselben Substanz. Und wenn die Chemie heute noch die Originalität, d. h. die specifische Verschiedenheit ihrer 63 Elemente behauptet, so sagt uns unsere Vernunft, dass diese Elemente logisch keinen höheren Werth haben, als ehedem die vier Elemente der Alten; es sind blosse Formwerthe. Hier sind die Moleculen des Elements A, hier die des Elements B — sind sie verschieden, so können sie es nur sein durch verschiedene räumliche Zusammenlagerungen noch einfacherer Elemente und gesetzt, auch diese seien wieder verschieden, so müssten wir, falls uns die Mittel gegeben wären, auch diese wieder zerfällen können, bis wir endlich an die wahrhaft einfachen d. i. durchaus gleichartigen Urbestandtheile d. h. die Atome gelangten. Alles Objective unterscheidet sich demnach nur durch die Verschiedenheit der Raumerfüllung, durch die Bewegungsgegensätze; die Substanz aber ist eine

und dieselbe. Wer diesen Gedanken klar zu fassen vermag, der wird die Geistestiefe des in den Abgrund des objectiven Seins hinabtauchenden Idealisten ermessen und nicht genug bewundern können.

III.

Die ganze äussere Welt ordnet sich für unser Empfinden nur durch Raumunterschiede; andere Unterscheidungen gibt es für unsere Vernunft nicht; das ist die grosse Entdeckung Kant's.

Doch ja es gibt noch eine andere Form, die der Zeit. Denn der Raum a kann zuerst von dem Körper A eingenommen werden und dann von dem Körper B. Dieses Nacheinander ist ein Massstab der Zeit.

Kant sagt: die Zeit ist die Form unseres inneren Sinnes; es ist die formale Bedingung a priori alles Erkennens und Empfindens, d. h. all unser Denken und Empfinden ist ein rein zeitliches. Dieses stimmt, wie wir sehen, mit der oben angeführten Bemerkung Waitz' überein, der nur nicht begreifen kann, wie räumliche Vorstellungen in unserer Seele sein können, die doch selbst mit Ausdehnung nichts zu schaffen hat.

Die Unterscheidung, wornach Kant den Raum die

Form unseres äusseren, die Zeit die Form unseres inneren Sinnes nennt, wird von Kuno Fischer getadelt. „Er hätte, meint er, diese Unterscheidung besser nicht gemacht. Die Sache gewinnt das Ansehen, als ob der äussere Sinn etwas ganz anderes wäre, als der innere, als ob die Dinge ausser uns eines besonderen Sinnes bedürften, als ob sie selbst etwas Besonderes, von unseren Vorstellungen Unterschiedenes wären. Alles, was wir wahrnehmen oder empfinden, ist in uns, es wird ausser uns vorgestellt, indem wir es räumlich unterscheiden, dadurch wird es äusserer Gegenstand der Wahrnehmung und dadurch erst wird die Wahrnehmung eine äussere. Der äussere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung."

„Ausserdem sind ja alle Veränderungen in der Zeit, auch die räumlichen Veränderungen, die Bewegungen, die wir ausser uns wahrnehmen. Also ist die Zeit mit eine Form des äusseren Sinnes. Endlich sind ja alle Erscheinungen, auch die räumlichen, unsere Vorstellungen, also Vorgänge in uns, die als solche zeitlich unterschieden und verknüpft werden. Der Unterschied von Raum und Zeit läuft also darauf hinaus, dass wir nicht alles Empfundene räumlich vorstellen können, wohl aber zeitlich vorstellen müssen, dass der Raum nur die äusseren Erscheinungen, die Zeit dagegen alle Erscheinungen, die äusseren und inneren macht. Aus diesem Grunde nennt

Kant die Zeit die ursprüngliche Form der gesammten Sinnlichkeit."

Das scheint mir eine ziemlich oberflächliche Auffassung eines sehr tiefen Gedankens. Und ich halte dafür, dass Waitz die Grösse des Problems viel richtiger begreift, wenn ihm die Doppelnatur unserer Vorstellungen unerklärlich erscheint. Ich will versuchen, die dunkle Tiefe der Kant'schen Entdeckung einigermassen zu erleuchten.

Denken wir uns den einfachst-möglichen Fall, ein mit dunkelstem Bewusstsein begabtes Atom. Es treibe mit seiner eigenen Bewegungsgrösse unaufgehalten durch das Universum. Es wird alsdann nichts empfinden, weder Zeitliches noch Räumliches. Sobald aber ein Anstoss, eine Repulsion, eine Hemmung der Bewegung eintritt, muss durch den Gegensatz ein gewisses Bewusstsein erwachen. Die Empfindung als Empfindung kann nur zeitlich sein; diese Empfindung hat aber zugleich ein wenn auch noch so dunkeles Bewusstsein, dass etwas ausserhalb ist und dieses Aeussere kann nur als Bewegungshemmung aufgefasst werden, also als etwas Räumliches. Wir haben demnach in diesem einfachen, in abstracter Unmöglichkeit gedachten Beispiele den dunkelsten Urgrund der Doppelnatur unserer Vorstellungen, welche das Objective nur räumlich, das Subjective d. h. die eigenste Natur des Empfindens nur zeitlich auffassen können.

Da es mithin eine äussere Welt, eine Welt der Bewegung und eine innere, eine Welt der Empfindung gibt, so musste nothwendig Kant diese Unterscheidung machen und sie verräth so recht seinen genialen Tiefsinn. Finden wir die Unterscheidungen von Sehen, Hören, Schmecken u. s. w. berechtigt, die doch nichts als verschiedene Manifestationen des Einen Empfindens sind, so müssen wir jene tiefe Unterscheidung, die unser Erkennen bis in die ursprünglichsten Wurzeln hinab verfolgt und dessen Doppelnatur in ihrem ersten Werden erfasste, als eine durchaus bewunderungswürdige und heilbringende anerkennen.

Der Gegenstand wird noch mehr Klarheit gewinnen, wenn wir am Schlusse auf dem Grunde der einfachen monistischen Anschauungen das vom Standpunkte des Idealismus aus gewonnene Resultat aufbauen werden.

IV.

Der tiefe Kenner und Verehrer Kant's, Schopenhauer, kritisirt dessen Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena in folgender Weise:

„Diese Eintheilung ist hier eine grundfalsche. Kant sagt nämlich: 'Wenn ich alles Denken aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss eines Gegenstands übrig: denn durch blosse Anschauung wird gar nichts gedacht, und dass diese

Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellungen auf irgend ein Object aus.'"

„Dieser Satz, fährt Schopenhauer fort, enthält gleichsam alle Irrthümer Kant's in einer Nuss; indem dadurch an den Tag kommt, dass er das Verhältniss von Empfindung, Anschauung und Denken falsch gefasst hat und demnach die Anschauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimensionen ist, mit der blossen subjectiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzu kommen lässt. Ich sage hingegen: Objecte sind zunächst Gegenstände der Anschauung, nicht des Denkens und alle Erkenntniss von Gegenständen ist ursprünglich und an sich selbst Anschauung; diese aber ist keineswegs blosse Empfindung, sondern schon bei ihr erzeigt der Verstand sich thätig. Das allein bei dem Menschen und nicht bei den Thieren hinzukommende Denken ist blosse Abstraction aus der Anschauung, gibt aber keine von Grund aus neue Erkenntniss, setzt nicht allererst Gegenstände, die vorher nicht dagewesen, sondern ändert bloss die Form der durch die Anschauung bereits gewonnenen Erkenntniss."

Diese Kritik ist gewiss eine richtige, wenn durch dieselbe der, wie Schopenhauer ihn bezeichnet, monströse Satz, dass es ohne Denken, also ohne abstracte Begriffe,

gar keine Erkenntniss eines Gegenstandes gebe, widerlegt werden soll. Ich habe dieselbe Polemik gegen Lazar Geiger's Behauptung: „Für die Thiere giebt es keinen Gegenstand" geführt. (S. die Welt als Entwicklung des Geistes p. 234).

Dass aber Schopenhauer über das Ziel hinausschiesst, wenn er abstractes Denken nur dem Menschen zuschreibt und dasselbe durchaus von der Sprache abhängig macht, dafür kann der Leser den Beweis in meiner Schrift: „Der monistische Gedanke" finden, aus welcher Stelle zugleich erhellt, dass das Auffassen eines Gegenstandes selbst schon eine Abstraction, ein Herausnehmen aus der verwirrenden Flucht der Erscheinungen, welche die empfindenden Wesen umgeben, zu nennen ist.

Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass auch bei den Ausstellungen Schopenhauers gegen Kant gar vieles blosser Wortstreit ist, indem beide sich bei denselben Worten etwas anderes dachten oder vielmehr indem Schopenhauer sich bei seinen Worten etwas ganz Bestimmtes dachte, während bei Kant die Worte häufig in einer unbestimmten Allgemeinheit verschwimmen. Darüber Folgendes zur Aufklärung:

Das ist gerade das Bewunderungswürdige bei Kant, dass er, ohne auf die geringeren Grade des Erkennens zu achten und bei ihnen, als den einfacheren, sich Belehrung zu holen, das Wesen der Vernunft bis in seine

Tiefen ergründete. Mit anderen Worten, er hielt sich nur am menschlichen Denken und kümmerte sich nicht um die viel einfacheren analogen Processe bei den Thieren. Das lag in seinem Zeitalter, welches entweder mit den französischen Materialisten kurzerhand behauptete: „Der Mensch ist ein Thier" und damit alles erklärt zu haben glaubte oder die Thiere mit dem Worte Instinct abfertigte, welches eigentlich einen bloss negativen Begriff enthält und so viel sagt als: „Die Thiere haben keinen Verstand, sie denken nicht, sie gehen uns nichts an."

Schopenhauer hat dagegen viel richtigere Ansichten; er ist bereits ein Kind des 19. Jahrhunderts, bei ihm haben die Ideen Goethe's, Lamarck's, sowie die bedeutenden sprachphilosophischen Anschauungen W. v. Humboldt's schon Wurzel gefasst; er weiss ebensowohl, dass die Erkenntniss dem Menschen nicht allein eigen ist, als er das eigenthümliche Denken desselben, das an die Sprache gebunden ist, von der thierischen Erkenntniss wohl zu unterscheiden weiss.

Wenn also Schopenhauer darüber klagt, dass Kant die Ausdrücke leichthin verwirre, dass bei ihm das Anschauen bald mit dem Empfinden, bald mit dem Denken zusammenfliesse, so kommt dies daher, dass er selbst — Schopenhauer — mit diesen Worten ganz bestimmte, scharf gesonderte Begriffe verband, während für Kant eigentlich nur ein menschliches Denken einerseits als die

Quelle der Erkenntniss und eine Welt der Objecte, das empirisch Gegebene, andererseits vorhanden war.

Ich sage nun aber hier: Wenn wir den Kant'schen Gedanken in seiner Tiefe erfassen und die darin ruhenden Keime zur vollkommenen Entwicklung bringen, so ist die Kritik Schopenhauer's eine unberechtigte, indem sie entweder blosse Worte angreift oder selbst ein Mittelglied einschiebt, dessen Nothwendigkeit nicht einzusehen ist und das nicht bis in die dunkle Tiefe des Kant'schen Gedankens hinabreicht, vielmehr den Weg zu demselben versperrt.

Es ist das Wort Anschauen und das damit identische Objectiviren, welches ich meine. Schopenhauer, welcher das Empfinden auf die Thierwelt beschränkt, meint, dass das Anschauen erst da beginnt, wo ein wirkliches Sehen anfängt. Er versteigt sich sogar zu dem Satze, den man selbst vom Standpunkte des Idealismus gleichfalls monströs nennen dürfte: die eigentliche Welt habe erst in dem Augenblicke ihren Anfang genommen, wo das erste Auge, und wäre es das eines Insekts gewesen, sie wahrgenommen habe!

Es herrscht bei den Philosophen bis auf den heutigen Tag grosse Unklarheit über den Begriff des Objectivirens und den Punkt, von welchem diese Fähigkeit ausgeht oder irgend einem Wesen zuzuschreiben ist. Die Einen sagen: „Das Nachaussensetzen der Gesichtsvor-

stellungen sei etwas Ursprüngliches, das keiner weiteren Erklärung bedürfe." Johannes Müller sagt dagegen: „Es liegt nicht in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen, die unsere Empfindung begleitende durch Erfahrung bewährte Vorstellung ist die Ursache dieser Versetzung." Waitz sagt treffend: „Wenn es wahr wäre, dass, wie Valentin sagt, Sehen und Hören Distanzsinne, die übrigen bloss Contactsinne wären, so hätten wir im Auge nicht bloss einen Farben-, im Ohr nicht bloss einen Schallsinn, sondern beide wären zugleich Sinne für die Objectivität der Welt als solcher, wir wüssten ursprünglich durch sie um Gegenstände, die nicht wir selbst sind, nur bliebe es dann für alle Zeiten ein Mysterium, wie doch in dem specifischen Reize, welchen die Seh- und Hörnerven erhalten, die Objectität gegeben sein sollte, denn empfindbar ist doch wohl bloss der Nervenreiz als solcher, Niemand glaubt Gegenstände zu empfinden, sondern überzeugt sich ohne Schwierigkeit, dass wenn er mit den Worten Sehen und Hören blosse Empfindungen bezeichnet, es nur ungenau gesprochen ist, wenn er sagt er sehe oder höre äussere Dinge."

Während also die Einen den höheren Sinnen die Fähigkeit des Objectivirens zuschreiben, behaupten die Anderen, dass diese erst durch die Contactsinne diese Eigenschaft erwerben, was durch die Erfahrung bestätigt

wird, dass das Kind anfangs nur bei der Berührung mit den Augen blinzelt und erst später bei drohenden gegen das Auge gerichteten Bewegungen. Bei Kant und noch bei Geiger hat nur der denkende Mensch die Gabe, Gegenstände wahrzunehmen, bei Schopenhauer beginnt dieselbe mit dem ersten sehenden Thiere. So sagten schon Hamann und Herder, dass das Auge uns erst die Gegenwart der Dinge aufschliesse. Und die Mehrzahl der Menschen scheint sich von dem Gedanken nicht losmachen zu können, dass wir wirklich Flächen sehen, ein Irrthum, der durch die naturwissenschaftliche Erkenntniss verstärkt wird, dass wir in unserem Auge eine die Aussenwelt abspiegelnde Fläche, die Netzhaut, besitzen.

Ehe ich nun meine eigentliche Ansicht ausspreche, will ich zur Erleichterung des Verständnisses eine Sphäre von Wesen erwähnen, für welche es wirklich eine objective Welt gibt, ohne dass dieselben des Gesichtssinns theilhaftig sind. Es sind zunächst die Blindgeborenen. Dagegen könnte man anführen, dass deren Organe durch lange Generationen sehender Vorfahren ausgebildet sind. Es sind dann aber sicherlich die niederen Thiere, bei welchen sich die höheren Sinne noch nicht entwickelt haben, als z. B. die nach ihrer Nahrung tastende Raupe, die Colonieen der Hydromedusen, die Polypen, Regenwürmer u. s. w. Mit Hilfe dieser Analogie möge nun der Leser sich in der folgenden, allerdings schwie-

rigen und auf den ersten Blick paradoxen Erklärung zurechtzufinden suchen.

Eine Empfindung ist ohne eine materielle Veränderung, also Bewegung nicht möglich. Die Empfindung selbst hat stets eine Doppelnatur; sie ist erstens etwas lediglich im Innern der Atome Vorgehendes, zu welchem wir niemals einzudringen vermögen, sofern es nicht unsere eigenen Atome sind: nennen wir diese Qualität eigentliche Empfindung, deren Wesen ein gewisser, wenn auch noch so dunkeler Grad der Bewusstheit ist; zweitens werden die Atome durch diese innere Veränderung nothwendig disponirt, gegen die äussere Bewegung in irgend einer Weise zu reagiren d. h. sie werden selbst zur Bewegung veranlasst, welche nun eine Hemmung oder sonstige Modification erfahren kann; die Empfindung hat also noch einen anderen Theil, dessen Wesen in dem Gegensatz liegt und der selbst dem dunkelsten Bewusstsein des Atoms sich als etwas Ausserhalbbefindliches darstellen muss: nennen wir diesen Theil allem Sprachgebrauch zuwider Anschauung.

Der Inhalt der Empfindung, der anschauliche Theil derselben, das Objective kann selbst auf der untersten Stufe nichts anderes sein als Räumliches. Es gibt also in der objectiven Welt überhaupt nichts anderes als Raumgegensätze, welche sich dem Empfinden als Bewegungsgegensätze offenbaren.

Von diesem dunkelsten Wahrnehmen, welches fast nur ein Vernehmen genannt werden kann, durch die unendliche Stufenleiter der Wesen hindurch bis zu dem hochvollkommenen Wahrnehmen des Menschen ist alle Anschauung nichts anderes als Raumwahrnehmung.

Und wir können nun — diesen unermesslich erweiterten Begriff vorausgesetzt — mit Kant sagen: Durch blosse Anschauung wird gar nichts erkannt. Denn die blosse Anschauung enthält nur Raumwahrnehmungen, die in jedem Zeitmoment andere sind. Es muss im Hintergrund ein Ich sein, welches die Zeitmomente festhält und den Motor A in einer Reihe von Momenten wiederzuerkennen im Stande ist, wodurch dieser zum Gegenstand wird.

Kant glaubte, dieses Ich sei nur der denkende Mensch, welcher mit Hilfe seiner Sinne und seiner Kategorieen jenen Motor aus dem Rauhen herausarbeitet, säuberlich modellirt, ihm seine eigenthümliche Gestalt und Züge gibt, ihn dann polirt oder mit Farben versieht. Wir aber wissen, dass die innere Eigenschaft aller Dinge durch den Gegensatz der Aussenwelt modificirt wird und dass demnach bis zu dem Atom hinab es für alle Wesen ein Inneres und ein Aeusseres gibt.

Das über einen inneren Schmerz zornig schreiende Kind, der den Regen anbellende Hund möge dem Denken des Lesers einen Haltpunkt gewähren, auf welchem er

erwägen mag, wie es die Natur des Empfindens ist, dass stets das Ich dem Ich, der Wille dem Willen gegenüber sich fühlt.

Das Innere der Dinge, ihr Empfinden erwacht nur durch den Gegensatz. Das Innere ist lauter Zeit, das Aeussere ist lauter Raum. Dieser Grundgedanke meiner Theorie wird hoffentlich durch die folgenden Abschnitte verständlich werden.

V.

Dass die Natur, das Wesen des Empfindens und des daraus hergeleiteten menschlichen Denkens mit der Ausdehnung, also mit der Räumlichkeit und der Bewegung nichts zu schaffen hat, dass es eine rein innerliche Eigenschaft ist, für welche es nur Zeitliches gibt, das ist eine schwere Abstraction, zu der die grössten Denker nur mühsam hindurchgedrungen sind, obgleich sie das wahre Fundament aller Philosophie ausmacht und einmal als solches erkannt die Welt und den Geist in ihrer unendlichen Klarheit und Einfachheit erscheinen lässt.

Am nächsten kamen dieser Erkenntniss Spinoza und Kant. Jener sprach auch schon bestimmt den Satz aus, welcher in Schopenhauer nur zur Hälfte gereift und welchen ich als Grundgedanken in meiner Schrift: „Der monistische Gedanke" entwickelt habe: *„Voluntas et intellectus unum et idem sunt."*

Aristoteles streifte an die Wahrheit, indem er die Frage aufwarf, ob es eine Zeit gäbe, wenn es keine Seele gäbe und diese Frage verneinte.

Spinoza spricht sich klar darüber aus, dass in dem Empfinden das Räumliche nicht gegeben sei: *Haec autem praejudicia*, sagt er, *facile exuere is poterit qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis modum minime involvit; atque adeo intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur qui cogitationis conceptum minime involvunt.*[2])

Kant bezeichnet, wie schon in II bemerkt, die Zeit als die Form unseres inneren Sinnes, als die ursprünglichste Grundform unseres Denkens.

Damit kam er der Wahrheit am nächsten.

Er irrte darin, und alle seine Nachfolger und Erklärer mit ihm, dass sie die Zeit nicht als das ausschliesslich der Empfindung zukommende Moment auffassten, dass sie sich durch die natürliche Einrede: „Die Bewegung findet ja auch in der Zeit statt, die Bewegung hat als integrirenden Bestandtheil das Zeitliche"; sowie dass der Modus der Zeit auch das Zugleichsein einschliesse, bestimmen liessen.

Dieses zu erweisen, auch vom Gesichtspunkte des Idealismus, ist nun meine Aufgabe.

VI.

Wagen wir die kühnste Abstraction; abstrahiren wir von dem Empfinden, nehmen wir die Welt als ein blosses System bewegter und bewegender Atome. Um dieses zu vermögen, verwandeln wir unsere Seele in einen electrischen Apparat, welchem jede Continuität fehlt, d. h. sie soll im Stande sein, in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen alle sich bewegenden Atome an ihrer Stelle wahrzunehmen, es soll ihr aber stets durch eine künstliche Unterbrechung die Erinnerung an das Vorhergehende vollständig entschwunden sein, jeder Moment mit seinen Raumerfüllungen sei ihr neu und nur unmittelbar als solcher gegeben.

Hier ist eine ewige Gegenwart, kein Festhalten des sich bewegenden Atoms a ist möglich, es ist also keine Zeit vorhanden. Und doch sind stets veränderte Raumverhältnisse gegeben.

Das ist das reine, voraussetzungslose Anschauen, welches in Kant's Geiste dämmerte und welches ich in IV. bis in seine äusserste Consequenz verfolgte.

Die Continuität der Empfindung objectivirt ihre Wahrnehmung als ein dauerndes Aeusserliches; sie reflectirt sich selbst in die Aussenwelt, sie hält dadurch die Raumunterschiede fest und es entsteht erst die Zeit.

Alle die wechselnden Bewegungsgegensätze erwecken nunmehr ein objectives Continuum, das ist der Raum. Er ist das Spiegelbild des inneren Continuums der Empfindung.

Da die Empfindung (und alle ihre Manifestationen bis zum menschlichen Denken) eine rein innere Eigenschaft ist, so können ihre Veränderungen nur zeitliche sein. Zeit ist also die Einheit, auf welche wir alle Gegensätze der Empfindung zurückführen, sie ist demnach das einzige Material der Empfindung.

Die Natur des Empfindens ist stets rein zeitlich. Ihr Inhalt ist stets rein räumlich. Man denke sich das allerdunkelste Empfinden, das des Atoms, auf welches nur der Pulsschlag des Weltäthers wirkte. Der Inhalt dieses Empfindens kann auch hier kein anderer sein als: Draussen pocht etwas; also Räumliches. Wäre das Atom freilich (durch ein Wunder) seiner Natur nach selber unbewegt, dann wäre weder diese, aber wohl auch keine andere Empfindung möglich. Das Atom wäre todt, es hätte weder die äussere noch die innere Eigenschaft.

Zum Begriffe der Zeit gehört nothwendig das Erinnern. Wo kein Erinnern, d. h. dauerndes Empfinden ist, da ist auch keine Zeit möglich.

Auf den primitivsten animalischen Organismus mögen

alle die verschiedenen Schwingungen der Aussenwelt — Wärme, Licht, Electricität, Affinität, Schall — als ein wirres oder vielmehr einheitliches Chaos eingedrungen sein. Er unterschied nichts, er war nicht im Stande zu abstrahiren.

Die erste Unterscheidung war wohl die zwischen Wärme und Affinität. Letztere ist als Empfindung das Vermögen, den Baustoff des Körpers aus dem umgebenden Medium auszuwählen. Da dieser Vorgang aber selbst durch die Wärme bedingt ist, so mögen die beiden Empfindungen selbst damals so innig verbunden gewesen sein, wie heute bei uns Geschmack und Geruch, welche nichts anderes sind, als die localisirte Affinitätswahrnehmung. Die Unterscheidung zwischen Wärme und Affinität war die erste Abstraction.

Wärme und Affinität waren für jenes Wesen die einzigen Gegenstände. Sie waren für sein Empfinden das Universum.

Bei den höher organisirten Wesen nehmen die Empfindungsunterschiede d. h. die Abstractionen zu. Die Organe des Sehens, Schmeckens, Hörens, Tastens localisiren sich, um die mit unendlicher Geschwindigkeit vorbeiwirbelnden Bewegungen gesondert aufzufassen. Nothwendig vereinigen sich alle diese unendlich kleinen Empfindungen in dem Gesammtempfinden, welches ja nur ein einheitliches ist. Hier ist demnach eine reine Zeitfolge, wenn auch die Zeittheilchen unmessbar klein, weil die Bewegungen ungeheuer schnell sind.

Der höchste Sinn, der Gesichtssinn, vermochte zuerst Individuen wahrzunehmen. Das Objectiviren machte durch denselben einen unermesslichen Fortschritt. Wir sind heute so gewöhnt, auf ihn allein zu recurriren, dass wir Objectiviren und Anschauen fast identificiren. Nicht der Geruch, wohl aber die gemalte Rose veranlasst uns zu sagen: Das ist eine Rose.

Objectiviren heisst auch einem anderen Wesen ein Ich leihen. Dass es die nämliche Sonne ist, welche jeden Morgen wiederkehrt und nicht eine andere, der früheren vollständig gleiche, das ist für unsere Erkenntniss nur durch diesen Austausch unseres eigenen Ich zugänglich.[3]) Was Wunder, dass die Sonne so lange Mithra, Simson, Helios, Sol, Balder für die Menschen war?

In der objectiven Welt gibt es nur Raumdifferenzen. Nur das Empfinden, das Erinnern, das Anschauen vermag zu dem Satze zu gelangen: Der Gegenstand A hat sich von a nach b bewegt.

Weil wir uns erinnern d. h. weil das Empfinden dauert, darum gibt es allein wirkliche Gegenstände; ohne diese Dauer wäre die Welt ein Chaos fortgesetzter Raumdifferenzen.

Dauer ist aber identisch mit Zeit. Jenes ist subjectiv empfunden, dieses ist der objectivirte Begriff.

Somit wäre auch vom Standpunkt des Idealismus der Beweis erbracht, dass das Wesen des Empfindens rein Zeitliches ist, dass wir erst durch dieses Zeitliche das Räumliche uns aufschliessen, indem wir es symbolisiren.

VII.

Cartesius, indem er die menschliche Seele als ein immaterielles, selbständiges Wesen göttlichen Ursprungs annahm, war dennoch ein gewaltiger Reformator, ja man kann sagen, der Vater der modernen Philosophie, indem er zu der Abstraction sich erhob: „Es gibt nur Eine Bewegung. Sie wirkt von Ding auf Ding mit ihrer bestimmten Quantität."

Eine ebenso kühne, folgenreiche Abstraction muss es sein, wenn wir den Gedanken wagen: „Es gibt nur Eine Empfindung. Sie ist die innere Eigenschaft aller Wesen. Ihre Unterschiede sind nur Gradunterschiede."

VIII.

Denn mit Cartesius war erst eine Naturwissenschaft möglich. Mit ihm verschwanden die *occultae qualitates* der Scholastik. Die ganze Aussenwelt ist ein System von

Bewegungen, deren Quantitäten die Mechanik zu berechnen hat.

Der letzte grosse Nachfolger Cartesius' ist Robert Mayer. Während alle übrigen Bewegungen rein mechanisch erklärt wurden, hielt man es für ganz natürlich, dass der Mensch eine Ausnahme mache, d. h. dass er sich von innen heraus rein willkürlich bewegen könne. Das Ermüden und Keuchen bei harter Arbeit war eben Ausgehen der Kraft. Welcher Kraft? fragte Mayer.

Die Physiologie hat zu ihrem Heile die scholastischen Begriffe, als Lebenskraft, Bildungstrieb etc. in unserem Jahrhundert abgeworfen. Sie hat damit die Vielheit der unbekannten Grössen x, y, z aus ihren Gleichungen eliminirt. Sie trachtet darnach alle Erscheinungen auf eine Unbekannte zurückzuführen und diese heisst: Ursprung der Bewegung. Sie reiht sich damit als ein nothwendiges Glied in die grosse allgemeine Wissenschaft der Welt als Mechanismus.

In der Philosophie des Menschengeistes dagegen wuchern noch die scholastischen Begriffe. Die Unterscheidungen der Seelenvermögen als: sinnliche Wahrnehmung, Anschauung, Einbildungskraft, Gedächtniss, Urtheilskraft, Verstand, Vernunft oder die landläufige Annahme der drei Grundeigenschaften: Gefühl, Denken, Wille, die fundamentale Unterscheidung zwischen: Anschauung und Abstraction; sie sind alle weiter nichts als

ebensoviele verschiedene x, mit welchen man etwas zu erklären vermeint, es sind blosse Abstractionen, die der gewöhnliche Menschenverstand benutzt, um eine Gruppe ähnlicher Erscheinungen unter einem Gesammtausdrucke zu vereinigen. Der Inhalt dieses Wortes erscheint dann als Kraft, wo möglich als eine angeborene, die nicht weiter erklärt zu werden braucht. Und da jeder der Kathederphilosophen sich bei seinen Worten etwas Besonderes vorstellt — vorausgesetzt dass er sich überhaupt etwas denkt — so ist die babylonische Sprachverwirrung begreiflich.

Schön und wahr sagt Th. Waitz: „Die wissenschaftliche Betrachtung hat uns gelehrt, dass diese Namen zur Erklärung der inneren Vorgänge untauglich sind, dagegen mögen sie immerhin zur Uebersicht über die Erscheinungen beibehalten werden, wenn man nur dabei in gutem Andenken behalten will, dass man sie weder für den Ausdruck von Thatsachen, noch für objective Dinge nehmen darf, aus denen das Seelenleben erklärt werden kann.“

Der Leser wird nun verstehen was ich meine, wenn ich die beiden Sätze nebeneinanderstelle:

Cartesius sagte: Es gibt in der objektiven Welt nur Eine äussere Eigenschaft, das ist die Bewegung.

Wir sagen: Es gibt nur Eine innere Eigenschaft, das ist die Empfindung.

IX.

Nur indem wir diese obersten Abstractionen festhalten, unseren Blick unverwandt auf dieselben richten, kann es uns gelingen, an die Stelle der herkömmlichen scholastischen oder durch das gemeine Denken rasch und tumultuarisch zusammengebundenen Begriffe die wahren, dem Wesen der Dinge adäquaten Begriffe zu bilden, bei welchen wir etwas ganz Bestimmtes, und jeder Denker immer dasselbe, uns vorzustellen vermögen.

Richtige Abstractionen, das ist das Wesen aller Wissenschaft. Da aber das Spiel mit Abstractionen gerade so leicht ist, wie das verschiedenartige Zusammensetzen von Bausteinen für das Kind, so ist es nur zu begreiflich, dass die Philosophie unseres Jahrhunderts mit ihren Nebel- und Traumgestalten in so allgemeinen Verruf und Misscredit gefallen ist.

Der Naturforscher sagt: Mir ist keine Erscheinung hinreichend erklärt, wenn ich sie nicht als einen einfachen mechanischen Process mir vorstellen kann. In der Naturwissenschaft ist also das alleinheilbringende Axiom erkannt, sie ist in der beneidenswerthen Lage, auf ihrem Schiffe den sicheren Compass zu haben, der nach dem Ziele deutet, das sie zu erreichen bestrebt ist.

Die ehemalige Vielheit der Naturkräfte beginnt in

unseren Tagen der klaren Erkenntniss einer einzigen Naturkraft zu weichen, welche sich nur in verschiedener Weise manifestirt, so dass wir ebensowohl die ungeheueren Bewegungen der Himmelskörper aus der ursprünglichen Bewegung der unendlich kleinen Atome, wie auch umgekehrt die Bewegungen des unendlich Kleinen — Wärme, Electricität u. s. w. — aus der Hemmung einer grossen Masse zu begreifen im Stande sind.

Unsere Seele vermag nichts anderes als zu zählen. Die Arithmetik ist die Wissenschaft der einfachsten Verhältnisse der Zahl oder der Zeit, wie die Geometrie die Wissenschaft der einfachsten Verhältnisse des Raums oder der Bewegung. Wenn der Realismus mit Aristoteles die Definition gibt: Die Zeit ist die Zahl der Bewegung, so werden wir sofort die Frage einwerfen: Wer zählt? sowie wir dem Idealismus, wenn er sagt: Raum und Bewegung sind nur Vorstellungen meines Innern, dadurch widerlegen, dass wir fragen: Was ist vorgestellt?

Richtige Abstractionen hat die mechanische Naturbetrachtung gebildet, wenn sie richtige Zahlen gefunden hat. Die Zahl gibt unsere Seele, die Bewegung die objective Welt. Die Schwingungsdauer unterscheidet: Licht, Wärme, Electricität, Schall u. s. w. für den Naturforscher nur als Bewegung. Für die Empfindung sind sie etwas toto genere Verschiedenes.

X.

Schopenhauer meint[1]): „Die einzelnen Naturwissenschaften setzen eine Reihe von unergründlichen Kräften voraus und die Aetiologie gibt nun das Gesetz an, wie in Zeit und Raum unter bestimmten Vorbedingungen diese Kräfte auf einander wirken, sich ablösen etc. Demzufolge wäre die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur eigentlich nie mehr als ein Verzeichniss der unerklärlichen Kräfte und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen; aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte musste sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichniss erlauben darf: Bei der vollkommensten Aetiologie der ganzen Natur müsste dem philosophischen Forscher doch immer zu Muthe sein, wie Jemandem, der, er wüsste gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte: er selbst hätte aber unterdessen, indem er sich jedesmal über den Präsentirten zu freuen ver-

sicherte, stets die Frage auf den Lippen: „aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“

Nun, wir sind heute mit der Dame des Hauses etwas bekannter geworden und kennen das verwandtschaftliche Verhältniss der einzelnen Glieder der Familie genauer, wir wissen, dass alle die einzelnen Naturkräfte nichts anderes sind, als Kinder einer grossen, ursprünglichen Bewegung, sowie dass viele derselben noch heute im Stande sind, ihre Rollen zu vertauschen und im Costüm der anderen aufzutreten. Die Erkenntniss, dass alles Leben und alle Bewegung auf unserer Erde metamorphosirte Sonnenwärme ist, hat den Einblick in den Stammbaum der einzelnen Kräfte bedeutend erleichtert.

Trotzdem hat Schopenhauer Recht, dass uns das innere Wesen jener Kräfte noch unbekannt ist: denn sie haben auch ein inneres Wesen, was nur von dem wird geleugnet werden können, der glaubt, dass mit der Bewegung Alles gegeben und erklärt sei. Schon die einfachste aller Kräfte, die Schwere oder die Attraction entzieht sich vollkommen der rein mechanischen Erklärung.

XI.

Der monistische Gedanke ist allein im Stande, die ewigen Gegensätze, an welchen von jeher die besten Denker sich zerquält haben und die sie dann endlich als

unlöslich aufgegeben haben, zum Ausgleich zu bringen. Der Kernpunkt dieses Gedankens liegt ebenfalls in der Warnung, Abstractionen nicht für Wesenheiten zu halten.

Durchaus falsche Abstractionen sind aber die Ansichten des Materialismus, welcher sagt, es gebe nur Kraft und Stoff und die des Spiritualismus, welcher der Seele eine selbständige Existenz zuschreibt.

Um dem Leser die Grundidee des Monismus verständlich zu machen, bitte ich ihn folgende zwei Fragen an sich selbst stellen und deren Beantwortung reiflich erwägen zu wollen;

Habe ich noch andere Eigenschaften als bewegen und empfinden?

Ist das Empfinden eine innere oder eine äussere Eigenschaft?

Wenn er sich diese Fragen beantwortet hat, wird er den Grundgedanken der monistischen Philosophie verstehen; er lautet: Alle Dinge der Welt haben diese beiden Eigenschaften.

Bewegung, ich will's wohl glauben, wird der Leser sagen. Aber Empfindung? Wie ist das möglich? Und woher wissen wir das, selbst wenn es möglich wäre? Darauf antworte ich, dass wir von der Empfindung eines anderen niemals wissen können. Es gibt kein Mittel auf der Welt, um zu constatiren, dass die einfachsten Sinnesaffectionen von dem Anderen gerade so empfunden

werden, wie von mir. Empfindung kann nur mitempfunden, sie kann nicht mitgetheilt werden, es führt keine Brücke zu ihr hinüber. Dies führt mich auf eine andere unsterbliche Entdeckung Kant's, die Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters.

XII.

Empirisch ist nach Kant alles das, was von aussen gegeben ist und was unsere Vernunft in ihr ursprüngliches Material: Raum, Zeit und Causalität verwandelt. So entstehen unsere Vorstellungen. Das ist die empirische Causalität der Dinge, wie sie uns erscheinen. Aber die Vorstellungen als solche müssten doch auch eine Causalität haben; ebenso wie alle anderen Dinge. Das wäre der intelligible Charakter der Dinge. Lassen wir einstweilen diesen Gegensatz bei Seite, um später auf ihn zurückzukommen und halten wir uns an eine andere Bezeichnung Kant's, den Widerspruch der sensiblen und der intelligiblen Causalität.

Diese dunkle Frage lässt sich vom Gesichtspunkte der monistischen Lehre in lichter Klarheit darstellen.

Was ich von aussen wahrnehme, die objective Welt, ist niemals etwas anderes, als Bewegung, Räumliches. Die feinste Sinneswahrnehmung, den Duft einer Blume,

meine Vernunft kann sie nur objectiviren, indem sie die Bewegung der Sinnesnerven und der körperlichen Atome der Blume vorstellt.

Nun gibt es aber Wesen, von welchen wir noch etwas mehr wissen, als das was direkt unsere Sinne afficirt und was wir uns ausserdem als räumlich-körperlich vorstellen. Es sind zunächst die uns ähnlichen Wesen, die Menschen. Deren Inneres begreifen wir, wir fassen es als die dauernde Quelle ihrer Handlungen auf, von denen jede einzelne zwar in Raum und Zeit bestimmt ist, aus deren Summe wir aber wieder ein Dauerndes objectiviren, das allen zu Grunde liegt.

Dieses ist zwar nicht sensibel, es ist aber der intelligible Charakter des Menschen. Auch bei dem Thiere verstehen wir denselben noch, selbst das Zucken des niedrigst organisirten Wesens spricht verständlich zu unserem Mitempfinden.

Von den übrigen Wesen wissen wir nicht, was in ihrem Inneren vorgeht. Aber, da sie ebenfalls einen bestimmten Charakter haben, der sich in der Gesammtheit der Erscheinungen — freilich nur für unsere Sinne — objectivirt, so ist der Schluss erlaubt, dass auch in ihnen ein derartiger, analoger Zustand vorhanden ist, der die innere Quelle ihres gesammten Verhaltens ist.

Schopenhauer, der diese Unterscheidung Kant's als das höchste Produkt des menschlichen Tiefsinns preist,

leitet daraus seine Lehre vom Willen, der allen Wesen innewohnt und ihr Thun determinirt.

Wie in dieser Anschauung auch die Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit sich auflösen, das habe ich in meiner Schrift: „Der monistische Gedanke“ [5]) erörtert.

XIII.

Der Realismus sagt: Es gibt nur eine objective (wirkliche) Welt und wir sind Theile derselben, streng der allgemeinen Gesetzlichkeit unterworfen.

Der Idealismus sagt: Die ganze Welt ist nichts weiter als die Vorstellung des denkenden Ich. Diese Vorstellung gibt uns die Dinge nur als Erscheinungen; sie verwandeln sich in die Formen, das Material unseres inneren Sinnes; von ihrem eigentlichen Wesen erfahren wir nichts.

Der Monismus antwortet dem Realismus: Die objective Welt ist uns nur als Räumlichkeit, als Bewegung gegeben. Das unmittelbare Gewisse ist aber nur unser Denken, d. h. unsere innere Eigenschaft, unsere Empfindung. Durch Analogie schliessen wir, dass diese Eigenschaft auch in den andern Dingen ist. Wir dürfen deshalb die Bewegung nicht blos als Bewegung betrachten und sie einer einzigen Causalität unterwerfen, sondern

wir müssen sie auch symbolisch verwerthen, um zu der innern Eigenschaft der Dinge zu gelangen.

Er antwortet dem Idealismus: Wenn ich dieses denkende Ich objectivire, so finde ich seines Gleichen noch mehr in der Welt. Hier sind sie aber dem Gesetze der Causalität unterworfen, d. h. diese innere Welt der Vorstellungen hat sich zeitlich entwickelt. Wie viel Wahrheit und Wirklichkeit also meinen Ideen und Vorstellungen zukommt, das kann ich leicht finden, indem ich die Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes verfolge, der nur darum die Natur zu begreifen vermag, weil er selbst ein Theil dieser Natur ist, aus ihr hervorgegangen und ihre höchste Blüte.

XIV.

Die grosse That Kant's war die Untersuchung des erkennenden Organs, unserer Vernunft. Was ist ihr ursprünglich, vor aller Erfahrung, eigen, also in gewissem Sinne angeboren? Die dogmatische Philosophie hatte bisher geantwortet: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Ewigkeit, Gewissen etc. Die sensualistische sagte: Sinnliche Formen, Farbe-, Ton-, Undurchdringlichkeit-, Licht-Empfindung etc.

Kant antwortete: Nichts als Raum und Zeit, aus

deren Vereinigung die Causalität hervorgeht. Alles andere gibt uns die Erfahrung.

Aus diesem Satze könnte man zweierlei schliessen:

1) Raum, Zeit und Causalität sind in uns. Mit diesen drei verschiedenen Factoren operirt unsere Vernunft. Sie verwandelt die ganze Aussenwelt in einen inneren Bau, der dann möglicherweise mit den wirklichen Dingen nicht mehr Aehnlichkeit hat, als der bloss als Worte oder Schriftzüge aufgefasste Inhalt eines Buchs mit dem objectiven Gehalt dieses Buches z. B. der Schilderung eines Landes. So fasst es Schopenhauer; das ist der Standpunkt des subjectiven Idealismus. Am extremsten erschien derselbe bei Fichte, dessen Ich die ganze Welt verschlang.

2) Das Erfahrungswissen ist, da es von der objectiven Welt herstammt, ein unendlich reiches. Die Dinge der Aussenwelt sind ungemein mannigfaltig, sie haben die verschiedensten, geheimnissvollen Eigenschaften, wovon wir eine dunkle Ahnung bekommen, wenn wir auch nur ihr Schattenspiel als Zeit und Raum zu beobachten im Stande sind,

Wir werden einen Fortschritt über Kant hinausthun, wenn wir zu beweisen im Stande sind,

1) dass das Material unserer Vernunft noch einfacher ist, als er es sich gedacht; dass sie lediglich Zeitunterschiede wahrzunehmen im Stande ist; dass sie mit Hilfe dieser Zeitunterschiede sich erst den Raum erschliessen musste; dass mit anderen Worten nur die Zeit in uns ist, der Raum aber ausser uns und natürlich auch ausser uns vorgestellt wird.

2) Dass auch das Material der Erfahrung, die objective Welt, ebenso unendlich einfach ist; dass sie uns nichts gibt, noch geben kann, als Raumunterschiede oder Bewegungsgegensätze; dass die Erfahrungswissenschaften bewiesen haben, dass stets aus einfacheren Verhältnissen sich die complicirten aufbauen; dass der grosse Werdeprocess der Welt nichts anderes ist als eine Vereinigung ganz gleicher, ursprünglich mit gleichartiger Bewegung begabter Atome, deren innere Eigenschaft, die Empfindung, von uns durch Analogie erschlossen werden kann.

XV.

Das Empfinden ist Eins, sonst könnte es nicht zur Einheit des Bewusstseins gelangen. Die sinnlichen Affectionen Schmerz, Lust, Hunger, Durst, Sehen, Schmecken, Riechen, sie können nicht als specifisch verschieden gedacht werden; es wäre dieselbe Thorheit, als wenn der Naturforscher annehmen wollte, Licht, Wärme, Elektricität seien immaterielle Kräfte, etwas Besonderes in der objec-

tiven Welt, was sich nicht auf den Hauptnenner „bewegter Stoff“ zurückführen liesse.

Robert Mayer hat bewiesen, das wir mit derjenigen Bewegung, welche durch die Verbrennung in unserer Lunge stattfindet, gehen, laufen, Lasten heben, mit einem Worte alle die unendlich mannigfaltigen Bewegungen ausführen, welche sowohl in unserem Innern scheinbar unwillkürlich stattfinden, als auch welche von unserem Willen geleitet in der Aussenwelt die verschiedenartigsten Wirkungen hervorzubringen im Stande sind. Man erlaube mir innerhalb dieser enormen Werkstätte jede einzelne Funktion oder Bewegungsart eine Abstraction zu nennen. Die Verbrennungswärme ist das primum movens, der Dampfkessel, welcher die ganze Maschine in Bewegung setzt. „Jede Arbeit, oder besser jede Bewegung des Thiers geschieht ausschliesslich auf Kosten und mit Aufwendung der durch den chemischen Process erworbenen Wärme.“[6])

Hier oder nirgends ist der Punkt, von welchem aus das Räthsel des thierischen Organismus zu lösen ist. Hier hat der Newton des Grashalms, dessen Erscheinen Kant für unmöglich hielt, den Hebel anzusetzen, um in die Geheimnisse und Wunder der organischen Welt einzudringen.

Ist der Verbrennungsprocess die Quelle aller Bewegung, ist er heute noch das primum movens, so muss

er auch das primum agens gewesen sein, aus welchem alle die mannigfaltigen Formen und Funktionen aus dem ursprünglich Einfachen sich heraus entwickelt, d. h. differenzirt und complicirt haben.

Gibt es demnach nur Eine Bewegungsquelle und sind alle vitalen und willkürlichen Bewegungen nichts anderes, als deren Manifestationen oder wie ich lieber sagen möchte Abstractionen, so gestaltet sich das psychologische Problem zu einer analogen, ausserordentlich einfachen Frage: „Wie gelangte das ursprünglich ganz gleichartige — sowohl confuse als einfache (denn beides ist wahr) — sagen wir indifferente Empfinden dazu, Verschiedenes zu unterscheiden?“ Hierauf giebt es keine andere Antwort, als die, welche ich schon S. 36 gegeben habe: Durch Abstraction.

Eine gesteigerte Abstraction ist es, wenn ich im Laufe meines Lebens Geschmacks-, Geruchs-, Farben-Unterschiede wahrnehmen lerne, zu deren Unterscheidung meine Sinne, wie man sich ausdrückt, anfangs zu stumpf waren.

Die Frage ist also einfach die: Wie war die erste Abstraction möglich? Wie vermochte das ganz gleichartige Wesen, von dem Tumult der Licht-, Wärme-, Electricitäts-, Schall-Schwingungen durchschüttert, auszusondern, den Rhythmus der Lichtschwingungen z. B. besondern

ders zu vernehmen, ohne ihn mit den übrigen zu confundiren?

Ich glaube, dieses Problem ist nicht allzu schwierig. Es ist durch den Gegensatz zu lösen, der allem Bewusstsein zu Grunde liegt. Spendet doch das Licht nicht immer gleich intensiv seine Gaben, ist doch die Abwechslung von Tag und Nacht vorhanden. Was Wunder also, dass der ursprünglichste animalische Bildungsstoff, diesen Abwechslungen unterworfen, mit der Zeit die Lichtempfindung von den übrigen sondern, d. h. abstrahiren lernte?

XVI.

Ist das Empfinden nur Eines, so kann es nur zeitliche Differenzen haben. Ein gleichzeitiges Empfinden von Mehrerem gibt es nicht. Wem dieser Gedanke zu schwierig ist, der möge bedenken, dass er die einzelne Lichtschwingung in dem fünfhundertbillionsten Theil einer Secunde empfindet.

Zunehmende Abstractionsfähigkeit ist das Gesetz der Entwicklung bei den Organismen, sowohl was ihr Empfinden, als was ihr Bewegen angeht. Es ist das Princip der Arbeitstheilung; sie schafft Sinnes- und Bewegungsorgane, deren Thätigkeit wir Functionen nennen.

Wie die grosse Bewegung aus unendlich kleinen Wärmeschwingungen, so ist die scheinbar einfache Empfindung aus einer unermesslichen Zahl in unbegreiflich schneller Flucht dahinjagender Empfindungseinheiten zusammengesetzt. In dieser Flucht grosse Complexe zu umfassen, sie bewusst zu erfassen, das ist das Wesen der sich vervollkommnenden Wahrnehmung. Durch die Mannigfaltigkeit der Empfindungsobjekte wird die Einheit des Empfindens stets erhöht. Ein Moltke überblickt ruhig eine gewaltige Schlachtlinie, wo ein anderer nur Chaos und Confusion sieht; und doch sieht ersterer auch das Einzelne besser. Er ordnet, er abstrahirt. Wie unendlich Viel vermag sein Auge in Einem Moment zu überblicken! Ein Moment ist aber auch eine lange Zeit. Er gleicht dem Manne, der ruhig den graden Weg zum Ziele geht, während ein anderer hin und herrennt, überall den Kopf anstösst und schliesslich doch das Ziel nicht findet.

Zur Verdeutlichung des Gesagten, will ich hier eine graphische Darstellung der Vorgänge in unserer Seele während des tausendsten Theils einer Secunde geben. Dieses flüchtigste Zeittheilchen, das wir nicht zu bemerken im Stande sind, erscheint hier in räumlicher Darstellung, wie unter einem Mikroskop. Aber man vergesse nicht, dass die Vergrösserung nur eine geringe ist und sein

kann; das einfache Zeichen | bedeutet noch eine enorme Zahl.

Darstellung unseres Empfindens in $^1/_{1000}$ Secunde.

(Die Zeit räumlich dargestellt; jeder Strich | bedeutet 4000 Millionen Schwingungen; das Zeichen ◡ dagegen nur eine Schwingung.)

Licht.
Wärme.
Schall.

Das Auge sieht in dem angenommenen Falle Roth (400 Billionen Schwingungen in der Sec.); wir empfinden eine Wärme von circa 31° Celsius (100 Billionen in der Sec.) und hören das fünfgestrichene *c* (etwa 5000 Schwingungen in der Secunde).

XVII.

Das dumpfste Empfinden hat ein Object, einen Inhalt. Empfinden ist stets sowohl als ein verbum neutrum, wie als ein transitivum aufzufassen: stets müssen wir sagen: ich empfinde und fragen: was empfinde ich?

Man denke sich ein Ich d. h. einen Empfindungsbezirk, auf welches stets dieselbe unveränderte gleichmässige Wirkung von aussen stattfindet. Das Empfinden ist hier

offenbar ein regelmässiger Rhythmus, ein durchaus Gleichartiges und dennoch — sein Inhalt muss sein: Draussen ist etwas. Das Empfinden ist also stets zeitlich, sein Inhalt stets räumlich. Der Klopfende ist in diesem Falle, wie schon oben bemerkt, das Universum für jenes dunkelste Empfinden. Mögen tausend verschiedene Wesen in der Secunde vorübergehen und pochen, es ist immer nur Eins und dasselbe. Es ist wie wenn wir jeden Tag an den Strom gehen und immer das nämliche Wasser zu sehen glauben.

An diesen abstract gedachten Fall will ich eine Frage anknüpfen, welche nach meinem Dafürhalten das ganze Welträthsel enthält und welche ich für unbeantwortbar halte. Würde bei stets gleichbleibenden Verhältnissen die Empfindung mit der Zeit und nur durch zeitliche Dauer sich verändern, so dass z. B. ein gewisser Ueberschuss, eine Verstärkung derselben eintreten müsste, die wie ein languor wirkend zu einer Vervollkommnung des Wesens führen müsste? Unser Denken sagt: nein — gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen. Unsere Erdenerfahrung sagt: ja und es ist ausserdem unbegreiflich, wie in dieser aus gleichartigen Atomen bestehenden Welt überhaupt jemals eine Differenzirung eintreten konnte. Aber, die Welt besteht von Ewigkeit, Daseinsformen sind gekommen und vergangen und eine Frage, die an die Ewigkeit gerichtet

ist, spottet des Menschenwitzes. Dem Menschen gehört eben nur die Zeit, die Welt ist zeitlos.

Gehen wir näher auf den Inhalt der Empfindung, also das Objectivirte ein. Ich sagte schon, das Wesen des Objectivirens liegt darin, dass wir dem Fremden, dem ausser uns Seienden ein Ich leihen. Das ist auch schon bei jenem eben angenommenen dunkelsten Empfinden der Fall, es ist auch hier schon Ich gegen Ich und Wille gegen Wille. Das Denken einer seelen- oder willenlosen Bewegung ist eigentlich eine späte Abstraction; die Vorzeit, wie heute noch die Kindheit und die Naturmenschen, dachte Alles beseelt. Erst der Materialismus hat sich zu der Abstraction der rein mechanischen Bewegung erhoben und durch die Bejahung derselben einen grossen Irrthum in die Welt gebracht. Und dennoch gibt es keine Abstraction, keinen Begriff, der anders zu Stande käme, als dass wir demselben ein Ich leihen, wenn wir es auch hintennach wieder aufheben. Pallas war für die Griechen ein mythologischer Begriff, eine Person; der Verstand ist für die meisten Menschen, wie es scheint auch für die Philosophen, ein mystischer Begriff, ein geheimnissvolles Etwas, welches urplötzlich in das Menschenkind hineinfährt und dann seine Wunder thut.

Mit dem Gesichtssinne vervielfältigten sich die Gegenstände oder Objecte ungemein; er ist recht eigentlich der Objectivsinn, welcher Unzähliges in rascher Folge

und sehr deutlich wahrnimmt; er übernahm daher, durch den Tastsinn erzogen, die Hauptrolle beim Erkennen und die übrigen Sinne erkannten seine Oberhoheit an, indem sie ihre Erfahrungen an ihn anlehnten, ihm übertrugen. Er erschliesst uns am vollkommensten die Raumverhältnisse, das Nebeneinander der Dinge; er verwandelt auch die Raumdifferenzen in sichtbare Bewegungen bestimmter Körper.

Ist also bei ihm jene Taschenspielerkunst nicht mehr möglich, welche rasch Eins an die Stelle des Andern schiebt und dadurch die Täuschung veranlasst, als sei es dasselbe? Nimmt er wirkliche Dinge wahr und ist er insofern der Sinn der Vernunft?

Sehen wir näher zu. Dass in dem Strome nicht stets dasselbe Wasser ist, sondern dass es immer durch anderes ersetzt wird, zu dieser Erkenntniss wird die menschliche Vernunft trotz des täuschenden Augenscheins frühzeitig gekommen sein. Dass aber die Organismen, Pflanze und Thier, beständig ihren Stoff ändern, dass wir immer nur die gleiche Form, aber niemals die nämlichen Stoffe sehen, diese Einsicht bedurfte der Begründung einer eigenen Wissenschaft, der organischen Chemie.

Und heute? können wir sagen, dass wir wirklich die gleichen Substanzen vor Augen haben? Schon Spinoza erkannte: *Si corporis quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur et simul totidem ejusdem*

naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea absque ulla ejus formae mutatione.

Und wissen wir bestimmt, dass nicht der Weltäther alle Körper fortgesetzt in dieser Weise erneuert? Wir wissen es nicht. Wohl aber wissen wir, dass seine Bewegung auf die Moleculen aller Stoffe beständig bewegend einwirkt und so ist es denn nicht allein nicht unmöglich, sondern wahrscheinlich, dass Austausch stattfindet.

Das Eine ist gewiss, dass wir die Dinge zu sehen glauben und nur transversale Aetherschwingungen wahrnehmen.

XVIII.

Die Form der Causalität ist in unserem eigenen Ich gegeben. Wir wollen, dieses bestimmte Bewusstsein erweckt den Gegensatz, dass auch ein anderer Wille da ist. Das in Raum und Zeit wahrgenommene Object, das ursprünglich zu einem uns gleichen wollenden Wesen erhoben wurde, ist nothwendig Causalität.

Die Dinge wirken auf uns 1) weil sie wollen, 2) weil sie können, 3) weil sie müssen; dies sind die drei Stufen der voranschreitenden und abstrahirenden Vernunft. An der dritten Stufe angekommen sucht sie wieder von der Abstraction den Weg zur Wirklichkeit, indem sie den Willen der Dinge zu ergründen strebt.

1) Die objectivirte Causalität ist die Materie; ihre Erscheinungsform ist der Raum; ihre Eigenschaft Bewegung, ihr Wesen Kraft: sie ist, weil sie wirkt.

2) Die subjective Causalität ist der Wille; ihre Erscheinungsform die Zeit; ihre Eigenschaft Empfindung; sie ist unmittelbar gewiss.

Die erstere ist die sensible, die letztere die intelligible Causalität.

Durch Abstraction gelangen wir in der objectiven Causalität zu obersten Einheiten, Objecten, welche keine andere Eigenschaft mehr haben, als räumliche Bewegung; es sind die Atome.

Sind aber in der objectiven Welt solche oberste Einheiten, aus welchen sich alle mannigfaltige Erscheinungen zusammensetzen; lassen sich diese alle auf verschiedenartige Bewegung und Lagerung einfachster räumlicher Wesen zurückführen, so folgt ein Schluss mit zwingender Nothwendigkeit:

Das Empfinden und Wollen findet in den Atomen statt; es ist ihre innere Eigenschaft.

XIX.

Unsere Seele vermag nur zu zählen; dieses ist eine rein zeitliche Operation. Das Wesen des Empfindens ist die Zeit. Von allen unseren Sinnen können wir sagen,

was Leibniz von der Musik sagte, es sei ein *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi.*

Die Operationen sind anfangs verworren, es ist eine einzige unermessliche Addition aufeinanderfolgender Einheiten. Mit zunehmender Abstraction haben die empfindenden Wesen gelernt einzelne Operationen gesondert auszuführen; dadurch entstanden durch Combination die complicirtesten Rechnungen *nescientis se numerare animi.* Das Einprägen von Form, Grösse, Farbe sind höchst schwierige Rechnungen; wie viel schwerer werden sie, wenn sie z. B. in die richtige Proportion zu anderen Zahlen, welche der Affinitätssinn (Geschmack, *appetitus*) zählt, gesetzt werden, wenn z. B. ein Wesen durch den Gesichtssinn (der in diesem Falle Repräsentativsinn ist) belehrt wird, was zu seiner Nahrung tauglich ist!

Der Zeitsinn ist die ursprüngliche und Grundform alles Empfindens, wie die Atombewegung die Urform der ganzen objectiven Welt.

XX.

Kant und Schopenhauer sagen: Zeit, Raum, Causalität sind nur Anschauungsformen unserer Vernunft. Sie sind nur in unserem Kopfe. Wir verwandeln die ganze äussere Welt in diese Formen. Das ist das *Credo* des Idealismus.

Wir sagen: Allerdings sind sie in unserem Kopfe; denn das Erkennen der Welt kann aus keiner anderen Eigenschaft fliessen, als der Empfindung, das Erkannte muss stets ein Empfundenes sein.

Aber nur die Zeit ist in uns, der Raum ist ausser uns und wird nur durch das zeitliche Empfinden erschlossen. Das Wesen des Empfindens ist immerdar ein rein Zeitliches, der Inhalt desselben stets ein Räumliches. Die Empfindung hat zuerst Raumgegensätze vernommen, mit zunehmender Abstraction und Erfahrung hat sie die Ursachen dieser Raumgegensätze wahrgenommen; sie drang zu der objectiven Welt vor, zur Causalität der Materie. Das Wahrnehmen der Dinge ist aber die Vernunft selbst.

Die Causalität unseres eigenen Bewegens, das von der Empfindung geleitet und regiert wird, führt uns zu der intelligiblen Causalität, welche darin besteht, dass es mit allen andren Dingen der Welt gerade so ist. Auch in ihnen ist eine innere Eigenschaft. Alle Bewegung ist Wille. Das ist der geniale Gedanke Schopenhauers.

XXI.

Der Monismus sagt: Alle Dinge der Welt haben die Doppel-Eigenschaft der Empfindung und Bewegung; ersteres ist ihre innere, letzteres ihre äussere Eigenschaft. Sie

sind unzertrennlich, vollkommen von einander abhängig. Die grössten Irrthümer der Menschheit stammen daher, dass man den Abstractionen der einzelnen Eigenschaften eine gesonderte Existenz zuschrieb, also von einem selbständigen Geiste oder einem blossen Stoffe redete.

Es müssen demnach sämmtliche menschliche Begriffe sich nach dieser Doppelnatur der Wesen theilen oder vielmehr die obersten Begriffe müssen eine doppelte Bezeichnung haben, je nachdem dieselben von dem einen oder andren Gesichtspunkte, von aussen oder von innen, nach dem Bewegen oder Empfinden, nach dem sensiblen oder intelligiblen Charakter aufgefasst werden.

Es stehen sich demnach gegenüber das Ich und die Aussenwelt; ersteres beschränkt, letztere unendlich; beide gleich unbegreiflich, ersteres das Bekannteste von allen Dingen, letztere erst durch Erfahrung zu erwerben. Das Ich ein Empfindungsbezirk, die Aussenwelt lauter Bewegung.

Von Innen betrachtet oder vielmehr empfunden ist Alles Geist, von Aussen angeschaut ist Alles Materie oder Körper.

Von Innen empfunden ist Alles Zeit, von Aussen betrachtet Alles Raum. Wenn ich die Zeit objectiviren will, kann ich es nur räumlich; wenn ich den Raum empfinden will, kann ich's nur durch die Zeit.

Von Innen empfunden ist Alles Wille, von Aussen Alles Kraft.

Von Innen ist Alles Subject, von Aussen Alles Object.

Wenn ich mich selbst objectivire, erscheine ich mir als räumliches, ausgedehntes Wesen; wenn ich die Welt subjectivire, nenne ich sie Natur und lasse sie Alles erschaffen.

Durch die Verbindung von Raum und Zeit entsteht Causalität d. i. fortdauernde Wirkung. Die objective Causalität ist die Materie, die subjective das wollende Ich. Letzteres hat nur Finalursachen, Zwecke; erstere nur *causae efficientes*, wirkende Ursachen. Erstere bestimmen die intelligible, letztere die sensible Causalität.

Bei den wirkenden Ursachen ist das letzte Ziel unseres Forschens die Substanz (die Atome), bei den Finalursachen die Form.

Von Innen ist Alles Freiheit, von Aussen ist Alles Nothwendigkeit.

Das objectivirte Ich der Dinge ist ihr intelligibler Charakter; ihre blosse Erscheinung ist ihr sensibler Charakter.

XXII.

Aristoteles definirte den Raum: Die Bewegungsmöglichkeit und die Zeit: Die Zahl der Bewegung.

Wir können von dem entgegengesetzten Standpunkt sagen: Die Zeit ist die Empfindungsmöglichkeit; die Raumgegensätze oder Bewegungen sind die Zahl der Empfindung.

Die zeitliche Dauer der Empfindung, das Erinnern, ist scheinbar das grösste Räthsel unseres gesammten Geisteslebens. Sie ist zugleich der Grundstein und der Urstoff der geistigen Entwicklung.

Eine Erklärung dieses Räthsels, sofern es in seiner höchsten Erscheinung im menschlichen Erinnern auftritt, habe ich versucht in der „Welt als Entwicklung des Geistes". [7])

Wir müssen hier auf einen tieferen Grund zu gelangen suchen. Denn nur das Einfache kann uns Aufklärung geben über einen so ausserordentlich verwickelten Vorgang, der gleichsam die unendliche Vergangenheit in einem einzigen Brennpunkt zu vereinigen im Stande ist.

Dauer der Empfindung kann in ihrem ersten Entstehen nur aus der Dauer des Zustands hergeleitet werden. Ein Wesen, wie ich es oben S. 56 annehme, kann in seinem geistigen Leben nicht sehr verschieden gedacht werden von dem in VI. vorgestellten, jeden Zeitmoment unterbrochenen, elektrischen Empfindungsapparat. Jeder durchlebte Augenblick versinkt unmittelbar in die dunkelste Nacht der Vergessenheit d. h. was uns so vor-

kommt, denn auch die dunkelste Nacht hat noch ihren Lichtschein.

Das erste Erinnern stand in innigem Zusammenhang mit dem ersten Abstrahiren und war zugleich Lebensinhalt, Lebensfunction. Es war wohl die Abwechslung von Tag und Nacht, welche jenem structurlosen Protoplasma das gesonderte Empfinden des Affinitätssinnes und der Lichtwahrnehmung erwarb, jene Abstraction, wie sie S. 54 als wahrscheinlich angenommen wird. Nun, die vieltausendjährige Wiederkehr dieser Periodicität musste diesen Empfindungswechsel zu einem habituellen, functionellen machen, so dass, wenn die Stunde des heraufkommenden Lichtes nahte, ein dunkles Streben, eine dumpfe Vorahnung des neuen Zustandes die Atome durchzitterte. Das war der Uranfang, das Prototyp dessen, was heute in dem Menschen den kühnen Flug durch die Jahrtausende wagt und an die Pforten der Unendlichkeit zu pochen sich vermisst. Es war zugleich der erste Keim jener abwechselnden Lebensfunction, die als Wachen und Schlaf in der ganzen organischen Welt die Kräfte verbraucht und erneuert.

Wie das Erinnern sich vervollkommnete, vermannigfaltigte, erhöhte, zu lichterem Bewusstsein und klarerem Erkennen der Aussenwelt gelangte, wozu namentlich die Differenzirung der Sinnes- und Bewegungsorgane das Meiste beigetragen haben, das muss Gegenstand einer

ausführlichen Darstellung sein, welche auf genaue sorgfältige Beobachtung, sowie Vergleichung des physiologischen Materials und der psychologischen Erfahrung zu gründen ist.

Hier genüge es auf eine bekannte Thatsache hinzuweisen, welche die Fortdauer des Zustandes unmittelbar nach der Sinnesaffection, auch wenn der äussere Gegenstand verschwunden ist, in unseren Nerven beweist. Es ist die Nachwirkung des Lichtreizes, die ein zehntel Secunde dauert, und eine geschwungene Kohle als feurigen Kreis erscheinen lässt. Ebenso die Nachbilder, welche im Auge bleiben, wenn wir zu lange einen glänzenden Gegenstand betrachtet haben. Aehnliches liesse sich vom Gehörsinne sagen, dessen Nachwirkungen um so stärker sind, da hier die Schwingungen viel gröber, materieller sind.

Gewiss ist, dass beim Erinnern der centralische Impuls d. h. das eigentliche Wollen, das innere Bewegen in der Weise wirksam gedacht werden muss, dass das Centralorgan die Reize, welche von den sensiblen Nerven auf dasselbe ausgeübt wurden, nunmehr erneuert und dabei den betreffenden Nerven von innen heraus, von seinem centralischen Ende erregt.

XXIII.

Nachdem wir die zunehmende Abstractionsfähigkeit als die Hauptquelle der geistigen Entwicklung erkannt, das Erinnern seinem Wesen nach begriffen und auf seinen Ursprung zurückgeführt haben, bleibt uns noch ein sehr wichtiger Punkt zu besprechen, der sowohl bei der Geistesentwicklung von hervorragender Bedeutung ist, als auch die stets klarere und richtigere Erkenntniss der Aussenwelt ausschliesslich bedingt.

Es ist die zunehmende Fähigkeit des Objectivirens und der Antheil, welchen unsere Sinne an derselben haben, den ich meine. In gewissem Sinne ist diese Fähigkeit identisch mit der Abstractionskraft; denn wenn es das Wesen des Objectivirens ist, eine Sinnesaffection nach Aussen zu versetzen, ihr eine selbständige Existenz ausser uns im Raume zu verleihen, so sieht jeder leicht ein, dass diese Thätigkeit selbst nur ein Abstrahiren ist. Das Unterscheiden verschiedener Objekte in der Aussenwelt ist nur eine Vervollkommnung dieser Fähigkeit. Objektiviren heisst von unserem eigenen Ich abstrahiren.

Bei dieser Betrachtung wird ein Zweifel, der sich dem mit diesen Anschauungen nicht vertrauten Leser gleichsam von selbst und unabweislich aufgedrängt hatte, seine Erledigung finden. Es ist der Gedanke: Was ich

als **Schmerz, Roth, Süss, Ton** empfinde, das ist doch für mich wenigstens, für meine Wahrnehmung nicht **bloss Räumliches**; es ist vielmehr Intensives und specifisch Verschiedenes.

Gehen wir wieder, der Klarheit halber, auf jenes Protoplasma, den Bathybius, zurück und nehmen wir an, derselbe sei zur Unterscheidung der Licht-, Wärme- und Affinitätswirkungen der Aussenwelt gelangt.

Diese Abstractions- oder Unterscheidungsfähigkeit überträgt sich nun als eine erworbene Eigenschaft auf die nächste Stufe der organischen Reihe, also auf das Formelement der **Zelle**, welche uns als Moneres noch in ihrer Ursprünglichkeit erhalten ist. Letzterer hat bereits willkürliche Bewegung, er empfindet sich als gesondertes Ganzes, als Individuum. Er kann als solches äussere Gegenstände wahrnehmen, welche seine Bewegung hemmen oder modificiren. Er hat jenes Gemeingefühl, welches sich bei uns in dem Tastsinn vervollkommnet und localisirt hat. Für sein **Gesammtempfinden** gibt es deshalb eine räumliche Aussenwelt Geleitet von dem Affinitätssinn umklammert er kleine Pflanzentheilchen, **Körperchen**.

Dieses ist die zweite Stufe der sich entwickelnden Objectivirungsfähigkeit. Und worin liegt denn der hohe Fortschritt, der nun dieses Wesen nicht bloss als ein Formelement der sich entwickelnden Thierreihe, sondern seine

geistige Eigenschaft zugleich als ein Formelement der sich darauf aufbauenden nachmals zu so erstaunlicher Vollkommenheit gelangenden Geisterreihe erscheinen lässt? Die Antwort lautet: Weil hier die Aussenwelt von dem Ich in seiner Totalität empfunden wird, weil das Wesen als **Ganzes** ein Draussen empfindet.

Es werden demnach die Licht- und Wärmeschwingungen von dem Bathybius nicht als solchem wahrgenommen, sondern seine Atome oder Molecülen nehmen dieselben gesondert wahr. Daraus entsteht durch rasche Fortpflanzung allerdings ein Gemeingefühl; es ist aber begreiflich, dass dieses **nur** den Atomen als ein **räumliches** sich darstellt; während das ganze Wesen nur specifische Reize, Lust oder Unlust empfindet.

Die weitere Entwicklung des Raum- oder Körpersinns kann hier übergangen werden; der logische Faden ist gegeben, an welchem die Erklärung voranzuschreiten hat.

Bei den sehenden Wesen hat das Auge, als Organ des wichtigsten Repräsentativsinns, die Welt der Objecte aufgethan. Es wird durch die übrigen Sinne erzogen, übernimmt deren Rolle. Wir glauben den Raum, die **Gegenwart** der Dinge, ja sogar Körper zu sehen; wir sehen die Dinge, durch die Kraft des Verstandes und durch die Erfahrung belehrt, direkt und unmittelbar an ihrem richtigen Orte. Die feinsten räumlichen Unter-

scheidungen sind möglich durch die unermessliche Feinheit des Mittels; das Nacheinander, das Zeitliche der Empfindung verwandelt sich in ein scheinbares Nebeneinander vermöge der unbegreiflichen Geschwindigkeit der Bewegung. Die sehenden Wesen stehen auf der dritten Stufe der Objectivirungsfähigkeit; die Gradunterschiede sind natürlich innerhalb der ganzen Reihe ausserordentlich. Welche Stufenleiter zwischen dem rothen Pünktchen des Infusionsthierchens und dem Auge des Adlers!

Die vierte und höchste Stufe nimmt nur der Mensch ein und zwar vermittelst des menschlichen Worts, der Sprache. Ueber den ungeheueren Vorsprung, welcher diese edelste Gabe der Natur dem Menschen verleiht, habe ich ausführlich geredet in der „Welt als Entwicklung des Geistes". Sie ist das wahrhaft Menschliche, das unterscheidende Kennzeichen, die Kluft, welche unübersteiglich Thierreich von Menschenwelt scheidet. Ohne sie wäre keine menschliche Vernunft möglich. Sie schafft eine neue Welt von Objekten, die Begriffe; mit ihr beginnt das Denken.

Sie entrückt die Objekte dem flüchtigen Augenschein der Gegenwart, sie gibt ihnen tausendjährige Dauer im Geistesleben. Von den Gesichtsvorstellungen ausgehend, sich an dieselben heftend, gleitet sie in das geheimnissvolle Dunkel des inneren Menschen, umwebt und umkleidet seine zartesten Empfindungen mit symbolischen

Bildern und objektivirt sie mit solcher Meisterschaft, dass sie zu leben und zu wirken beginnen in der lichten Welt der Wirklichkeit. Sie ist die Memnonssäule, welche von den Strahlen der Sonne berührt erzittert; bei jedem Bilde, das unser Auge wahrnimmt, ertönt auch uns das uralte Lied, das Lied von dem Empfinden und Vorstellen einer längst entschwundenen, unter vieltausendjährigem Schutte begrabenen Vorzeit.

XXIV.

Das Gesicht nimmt die feinsten Raumdifferenzen wahr; es ist der eigentliche Sinn der Objektivität.

Wir haben noch einen anderen Sinn, den wir nothwendig den subjectivsten Sinn nennen müssen, obschon er auch vorwiegend ein Repräsentativsinn ist, es ist das Gehör. Man hat diesen Sinn öfters vorzugsweise den zeitlichen oder Zeitsinn genannt. Schon der Bau der Organe weist auf einen bedeutenden Unterschied der beiden Sinne, da der Sehnerv seine einzelnen Fasern in der Netzhaut ausbreitet, so dass jede einen gesonderten Eindruck empfängt, während bei dem Ohr jede Nervenfaser den gleichen Reiz erhält.

Von besonderer Wichtigkeit ist auch die physiologische Thatsache, dass der Gehörnerv sich aus einem ge-

wöhnlichen Hautnerven entwickelt hat, während der Gesichts- und Geruchsnerv direkte Ausstülpungen des Gehirns darstellen.

Ein ebenso wichtiger und bedeutender Fingerzeig für eine künftige, wissenschaftliche Psychologie ist der Umstand, dass unser Gehör eine verhältnissmässig sehr beschränkte Zahl von Schwingungen wahrzunehmen und zu zählen versteht; die Grenzen liegen zwischen 16 und 35,000 Schwingungen in der Secunde; während der Wärme-, Affinitäts- und Gesichts-Sinn die enorme Zahl von vielen Billionen in der Secunde bewältigt.

Woher dieser ausserordentliche Unterschied? Warum haben wir keine Organe um die zahllosen Zwischenstufen, die unmittelbar nach der Zahl 35.000 sich einstellen und bis zu den Billionen führen, aufzufassen. Warum dieser ungeheure Sprung?

Offenbar ist auch das Material oder Substrat der Bewegungen, die von diesem Sinne wahrgenommen werden, ein verschiedenes von dem der drei genannten Sinne. Affinitäts-, Gesichts- und Wärmesinn sind nur für Aetherschwingungen empfänglich; das Gehör zählt dagegen die Schwingungen der materiellen Theile, die Molecularerschütterungen. Daher auch der mächtigere Eindruck, das Schreckhaftere dieses Sinnes und zugleich die mnemonische oder commemorative Wirkung des Wortes,

die ich in der „Welt als Entwicklung des Geistes" bei Gelegenheit des Ursprungs der Sprache erwähnt habe.

Was veranlasste die Natur ihre Geschöpfe mit diesem Sinne zu belehnen? Welchen Vortheil konnten sie aus dieser Art der Wahrnehmung zur Erhaltung ihrer Existenz gewinnen? Denn nur durch die Beantwortung dieser Frage kann uns die Möglichkeit der Entwicklung eines so vollkommenen Organs einleuchtend werden. Bei der Wärme-, Licht- und Affinitäts-Wahrnehmung beantwortet sich die Frage von selbst; sie sind alle drei nur Differenzirungen eines und des nämlichen Sinnes, der die chemische Erneuerung des Organismus leitet. Wärme und Licht sind gleichsam nur Obertöne des chemischen Vorgangs.

Ich beantworte diese Frage in zwei gesonderten Theilen.

1) Der Gehörsinn zählt die Schwingungen des umgebenden Mediums, bei den Landthieren der Luft, bei den Seethieren des Wassers. Da alles organische Leben aus dem Wasser seinen Ursprung leitet, so muss uns dieses die gewünschte Aufklärung geben. Die Bewegung des Wassers war offenbar von der entscheidendsten Wirkung auf das Leben der Thiere. Unbewegtes, stockendes Wasser war nicht im Stande ihnen die nothwendigen respirablen Gase zu gewähren. Was Wunder, dass sie die Molecularbewegungen des Wassers, das ihnen die günstigen Bedingungen zu ihrer Existenz darbot, unter-

scheiden lernten von denen, wo ihnen der sichere Untergang drohte? Auch die Stürme, welche so gewaltig die Oberfläche des Meeres aufwühlen, setzen ihre Wirkung in den Wassertheilchen weiter; auch diese Gefahr, welche sie aus dem sicheren Element in Luftregionen oder auf das trockene Land schleudern konnte, entwickelte allmählich die Fähigkeit, die Molecularbewegung immer deutlicher wahrzunehmen und zu verstehen, und heute treibt ein fallendes Blatt, ein lauter Ton die Fische in schleunige Flucht.

2) Der Gehörsinn zählt aber auch die Schwingungen der eigenen Körpermolecülen.

Hier will ich zunächst eine Stelle aus Max Müller's Theorie des Ursprungs der Sprache*) anführen. Sie enthält den Theil seiner Ansicht, welcher unzweifelhaft richtig ist, während das darauf gebaute System eines unendlich reichen Wachsthums ursprünglicher Klangzeichen entschieden irrig ist, da es im Widerspruch steht mit dem Wesen jeder Entwicklung, welche stets von dem Einfachen zum Complicirten voranschreitet:

„Es gibt ein Gesetz, welches sich fast durch die ganze Natur hindurchzieht, dass jedes Ding, das ist, einen Klang von sich gibt. Jede Substanz hat ihren eigenthümlichen Klang. Wir können auf die mehr oder weniger vollkommene Structur der Metalle aus ihren Vibrationen schliessen, aus der Antwort, die sie ertheilen, wenn man

sie nach ihrem Naturklange fragt. Gold erklingt anders als Zinn, Holz anders als Stein und verschiedene Klänge entstehen, je nachdem die Erschütterung des Körpers verschieden ist.“

Hatten nun die Thiere eine Veranlassung, die durch verschiedene Organe mögliche Klangerzeugung im Interesse ihrer Erhaltung und Fortpflanzung zu entwickeln, so lässt sich leicht durch alternirende Wirkungen eine stete Erhöhung und Vervollkommnung sowohl der Tonapparate als des Gehörorgans denken. Es begreift sich demnach, wie dieser Sinn am meisten dem socialen Bedürfniss dient, wie auch dass er der subjectivste von allen ist. Ein wehmüthiger Klageruf vermag unser Herz zu erschüttern; das Lämmchen erkennt aus der ganzen Heerde die Stimme seiner Mutter, die Lockrufe der Liebe haben die herrlichen Frühlingslieder der Nachtigallen entwickelt und das Wuthgebrüll des Löwen jagt die Thiere des Waldes in die Flucht.

Noch heute erscheint die Polarität der beiden Sinne in der höchsten Entwicklung der menschlichen Kunst. Die Plastik gibt uns die vollkommenste Objectivation, die Tonkunst aber spricht die dunkelsten Gefühle, die zartesten Regungen des Herzens in einer Sprache aus, die nur sie zu reden versteht. Denn „die Seele spricht nur Polyhymnia aus.“[9])

XXV.

Was durch die Sinne in uns einzieht, das ist das einzige Material unserer Erkenntniss. Nun beginnt die abstrahirende Thätigkeit unserer Vernunft mit Hilfe der Worte. Diese können wir mit Kant eine discursive, ordnende, sichtende, zusammenstellende Thätigkeit nennen und den Unterschied der beiden Thätigkeiten mit ihm dahin bezeichnen: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Die Kategorieen, welche die Philosophen der verschiedensten Zeiten als Grundformen oder Matrizen unseres Denkens aufgestellt haben, haben höchstens einen relativen Werth, indem sie uns heute die obersten Abstractionen, nach denen unsere Begriffe sich ordnen lassen, übersichtlich darstellen; jedes neue System wird deren andere bringen. Wir thun deshalb am besten, gar keine Notiz davon zu nehmen und mit Schopenhauer nur die Grundform der Causalität anzuerkennen.

Deren Ursprung im Grunde unseres Seins und Erkennens ist oben nachgewiesen. Auf ihre Doppelnatur wollen wir hier der Klarheit halber nochmals zurückkommen.

Jedes: Ich empfinde setzt mit zwingender Nothwendigkeit eine räumliche Veränderung, eine Bewegung

voraus. Das ist der Satz vom zureichenden Grunde, wodurch wir erkennen, dass etwas ist. (*Ex nihilo nihil fit.*) Jede Bewegung der Aussenwelt muss nothwendig ihre bestimmte Wirkung ausüben. Dies ist derselbe Satz als Realgrund. (*Nihl fit ad nihilum.*) Beide Sätze enthalten die sensible Causalität.

Mein Wille ist Ursache einer bestimmten Handlung. Indem ich mich nun in das Innere eines anderen Wesens hineindenke, vermag ich dessen Wollen und Empfinden als die Quelle seiner sich nur als Bewegungen manifestirenden Thätigkeit zu begreifen; ich vermag sein Empfinden mitzuempfinden. Dieses ist die intelligible Causalität.

Descartes, Newton, R. Mayer und Helmholtz sind die grössten Entdecker auf dem Gebiete der ersten; Leibniz, Kant und Schopenhauer auf dem der zweiten Kategorie.

XXVI.

Die grossartige Einfachheit der Welt, wie sie sich unserer heutigen Auffassung darstellt, verlangt auch, dass wir für die wichtigsten Unterscheidungen menschlicher Thätigkeit und Empfindungsweise, wie sie zu allen Zeiten von der instinctiven Betrachtung der Dinge wahrgenommen und aufgestellt wurden, und von den Philosophen nach

ihrer besonderen Anschauungsweise häufig mit nur ihnen verständlichem Wortkram eingehüllt wurden, ebenso einfache Erklärungen auffinden.

Ich rede zunächst von den beiden grossen Gebieten Wissenschaft und Kunst.

Die exacte Wissenschaft hat es nur mit der sensiblen Causalität zu thun. Siehe darüber meine Schrift: „Der monistische Gedanke, IV, die Wissenschaft des Wissens.“

Das Object der Kunst ist das Schöne. Definitionen des Schönen gibt es soviele, als es philosophische Systeme gibt. Grosse Denker und Künstler haben tiefsinnige Sätze aufgestellt, welche aber mehr die Eigenschaften des Schönen, als sein Wesen d. i. den Centralpunkt dieser Eigenschaften definiren. Ich erwähne einige: „Das was um seiner selbst willen und nicht eines Zweckes halber gefällt. Die Harmonie, der nothwendige Zusammenklang aller Theile zur einheitlichen Erscheinung. Die Möglichkeit für unsere Seele, ausserordentlich viele Ideen in kürzester Zeit sich vorzustellen. Die Freiheit in der Erscheinung. Die Darstellung der platonischen Idee d. h. des wahren Wesens eines Dings, das in keinem Zeitmoment vollständig erscheint, sondern sich in der ganzen Dauer seiner Existenz erst manifestirt. Die rein intellectuale Anschauung, wobei unser Wille vollständig schweigt, die ganz interesselose Freude an den Dingen;

Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht,

wie es Goethe von der Erscheinungswelt ausspricht; oder nach Schiller, der die Schönheit der Menschenseele, die wahrhaft sittliche Natur ins Auge fasst:

Gemeine Naturen
Zahlen mit dem was sie thun, edle mit dem was sie sind.[10])

Alle diese Bestimmungen reihen sich leicht und harmonisch um folgende Definition: „Die Aufgabe der Kunst ist die Darstellung des intelligiblen Charakters der Dinge.“

Die weitere Ausführung dieses Gedankens würde den Rahmen dieser Schrift überschreiten; ich begnüge mich kurze Andeutungen zu geben, welche das Verständniss erleichtern und einer künftigen ausführlichen Darstellung die Bahn bereiten sollen.

Ein Portrait von Denner oder eine Photographie einer Person machen in den meisten Fällen durchaus keinen künstlerischen Eindruck. Sie schildern das Momentane mit einer verzweifelten Naturtreue, wobei das Zufällige, Nebensächliche, Unbedeutende, jedes Blutäderchen, jedes Härchen mit derselben Prätension auftritt und unsere Aufmerksamkeit beansprucht, wie das Bedeutende, Geistige, Ewige, das in jedem Menschenantlitz liegt. Unser Sehen von bekannten oder geschätzten Personen ist allezeit eine

abstracte Intuition, wir werden das Unbedeutende, die zufällige Verzerrung, die reine Aeusserlichkeit gar nicht mehr gewahr, wir sehen nur das Geistige, den intelligiblen Charakter des Menschen. Das tritt uns in den Portraits Rafael's, Van Dyk's, Rembrandt's mit schlagender Wahrheit entgegen.

Diese intellectuale Objectivation des innersten Wesens eines Dings, seines Willens, der ungestört und ungehemmt in die Erscheinung tritt, begreifen wir mit dem Worte Ideal. Falstaff ist z. B. das Ideal des gemeinen, wollüstigen Schlemmers, dessen geistiges Centrum einzig in seinem Wanst sitzt und alle seine Gedanken, Einfälle, Lebensweisheit inspirirt und harmonisch ordnet. In der Aussenwelt sind allerdings die Bedingungen der Existenz eines jeden Wesens; allein sie sind in den seltensten Fällen derart, dass das Wesen zu freier Entfaltung gelangen kann, nichts an ihm übermässig, nichts verkümmert sei. Der Künstler schafft das Ideal, indem er die Natur, wie Schopenhauer sagt, „auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt. Er stellt seine Bildung der Natur gegenüber und ruft ihr zu: 'Das war es, was du sagen wolltest!' und 'Ja, das war es!' hallt es aus dem Kenner wieder." Hierher gehört auch die schöne Bemerkung Herder's, dass verbildete Menschen, die zu schönen grossen Gestalten bestimmt waren, auch ohne Eitelkeit, dem Bilde dessen, was sie sein sollten, treu

blieben und ihre wirkliche Form als ein fremdes Accidens vergassen. Sie denken sich als die, die sie sein sollten.[11])

Die Künste zerfallen naturgemäss in zwei grosse Gruppen; in diejenigen welchen der Raum gehört, welche also das Ideal durch Veranschaulichung objektiviren und in diejenigen, welche nicht das äussere Abbild des inneren Wesens (die Nachahmung der Dinge) zu geben, sondern dasselbe unmittelbar auszusprechen bemüht sind. Erstere sind vorzugsweise die bildenden Künste, unter letzteren nimmt den ersten Rang ein die Tonkunst. Sie ist das Abbild des Willens.

Die Dichtkunst vereinigt beides; sie vermag sowohl zu veranschaulichen, als unmittelbar zu wirken; im erstern Falle ist ihr Charakter ein plastischer, im letzteren ein musikalischer. Die antike Poesie ist wesentlich plastisch, die moderne musikalisch.[12])

XXVII.

Aber auch die Kunst tritt nur sensibel in die Erscheinung; sie hat also auch eine mathematische Seite, welche das eigentlich Technische erläutert.

Und was wäre die Wissenschaft ohne Rücksichtnahme auf den intelligiblen Charakter der Dinge? Wäre die Atombewegung das Ansich der Dinge, woher wäre dann

die unendliche Mannigfaltigkeit in der Schöpfung? Und diese soll die Wissenschaft denn doch auch erklären, nicht bloss in ihre Elemente auflösen, sonst — hat sie die Theile in der Hand etc.

Wenn wir die beiden Eigenschaften der Welt, die Bewegung und Empfindung, zur Grundlage und zum Ausgangspunkte unseres Erkennens machen, so fällt der Wissenschaft das Gebiet der Kinetik, der Kunst das Gebiet der Aesthetik zu.

Die Verhältnisszahlen des Körperlichen, durch welche z. B. der Generalbass die Musik, die Metrik die Dichtkunst, die Farbenharmonie die Malerei u. s. w. auf kinetische Grundlagen zurückführen, sind die Mittel der Kunst; sie haben ihre Technik zu erläutern und sind für den Künstler werthvoll, da er sich seiner Mittel bewusster und verständiger wird bedienen können. Wir haben demnach von einem mechanischen Theile der Künste zu reden, er ist Gegenstand der Wissenschaft.

Die Naturwissenschaften sind eifrigst bemüht, alle Erscheinungen auf ihre mechanischen Grundlagen d. h. schliesslich auf die Atombewegungen zurückzuführen. Aber mit Recht sagt Lazar Geiger: „Der Mechanismus ist nicht, weil eingesehen, auch erklärt.“ Alle Dinge sind in der Zeit einmal entstanden, alle tragen das Gesetz in sich, welches allein durch die Forschung nach seinem Ursprung d. h. historisch ermittelt werden kann.

Man kann den Menschenkörper als ein Bewegungssystem bis in seine kleinsten Theilchen erforschen, die Mechanik seiner Bewegungs-, Respirations-, Verdauungs-Organe untrüglich bis zu mathematischer Genauigkeit bestimmen; ist damit der Mensch selbst, seine Gestalt, sein inneres Wesen erklärt? Gewiss nicht.

Darum hat von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag diejenige Wissenschaft, welche den Menschen, seine allgemeinen Anlagen, seine politischen, socialen, künstlerischen Gestaltungen zum Gegenstande hatte, nichts anderes sein können und sein wollen als Entwickelungsgeschichte. Man ging dabei stets von dem intelligiblen Charakter des Menschen aus.

Erst in unserem Jahrhundert hat man den Versuch gewagt diese Methode auch auf die übrigen organischen Wesen zu übertragen und damit Licht in ein Gebiet getragen, auf welchem bisher tiefes Dunkel oder das trübe Kerzenlicht des Wunders herrschte.

„Aber,“ sagt Geiger,[13]) „es ist keineswegs bloss die Gestalt des Organischen, zu deren Begreifen eine solche Wissenschaft der Geschichte gehört, sondern eine jede die aus vielfachen, nicht selbst wieder von einander abhängigen Wirkungen besteht. Darum sind wir über die Gestalt des Erdballs nur durch eine Kunde von seiner Vergangenheit, wie die Geologie, die einzige bis jetzt versuchte geschichtliche Naturwissenschaft, zu belehren.

Selbst der allgemeine Umriss der Erde als Himmelskörper, ihre Abplattirung und blosse Kugelartigkeit wird erst durch die geschichtliche Voraussetzung ihres dereinst flüssigen Zustandes erklärlich. Was aber von einem einzigen Gliede des Planetensystems gilt, muss ohne Zweifel auch von der Gestalt des ganzen Systems gelten, welche ihrerseits alle in ihm herrschenden Bewegungsgesetze bestimmt. Aus diesem Grunde ist es nicht zu verwundern, wenn die Astronomie die Bewegung der Planeten, wie die Physiologie die der Organe nicht wahrhaft zu begründen vermag, so lange sie nur Mechanik des Himmels sein will und nicht Geschichte."

Es hat also jede Wissenschaft zugleich die Aufgabe, den intelligiblen Charakter der Dinge zu erforschen; sie kann nur gelöst werden durch die Entwicklungslehre.

Noch einen Punkt will ich hier erwähnen, welcher in den einigermassen dunkeln Gegenstand ein helleres Licht zu bringen im Stande ist, nämlich das menschliche Wort. Dieses hat, wie alle Dinge, einen sensiblen und intelligiblen Charakter. Die Sprachwissenschaft, jene herrliche Tochter deutschen Fleisses und deutscher Gründlichkeit, hat sich fast ausschliesslich mit ersterem beschäftigt; sie hat den Körper des Wortes, seinen Laut, verfolgt bis in seine urältesten Wurzeln, hat die natürlichen Uebergänge der Laute nach phonetischen Gesetzen bei allen Völkern der Erde ergründet, den formalen Theil

der Sprache, die Flexionen auf ihren Ursprung zurückgeführt; nur den einen Gesichtspunkt und scheinbar den wichtigsten hat sie ganz vernachlässigt, nämlich die Bedeutungslehre, den geistigen Inhalt des Wortes. Warum? Weil man diesen intelligiblen Charakter für selbstverständlich hielt, weil es eben das Wesen des Wortes ist intelligibel zu sein, weil man es für natürlich erachtete, sich an dem Ariadnefaden der Bedeutungen durch das Labyrinth der Formen und lautlichen Veränderungen führen zu lassen. Und dennoch sind diese Bedeutungsübergänge nicht so selbstverständlich als es den Anschein hat; jede Bedeutung ist vielmehr einzig und allein durch die historische Entwicklung verständlich. Wer wollte aus dem griechischen Worte tragos, welches Bock bedeutet, auf das ernste, ergreifende tragisch gelangen, wenn ihm nicht die griechische Tragödie mit ihren erhabenen, erschütternden Stoffen bekannt wäre? Mehr als irgendwo wird es in der menschlichen Sprache verständlich, wie der intelligible Charakter eines Dinges nur durch seine Geschichte, seine Vergangenheit begriffen werden kann. Aber wenn diese Wissenschaft, die bis jetzt erst Einen Vertreter, den unvergesslichen L. Geiger, gefunden hat, wird ausgebaut sein: „die Lehre von der Entwicklung des geistigen Inhalts der Worte"; dann wird etwas erreicht sein, was bisher dem angestrengtesten Forschen der tiefsten Geister sich entzog und was nach

vielen misslungenen Versuchen der kühnsten Abstractionen als unerreichbar aufgegeben war: Der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft wird ergründet sein, indem ihr Werden als ein klares und natürliches vor uns liegt. Denn die Sprache ist die Quelle der menschlichen Vernunft. „Aus, an und in ihr hat sich die Vernunft selbst, nach den allenthalben im Universum herrschenden Gesetzen der Causalität entwickelt."

XXVIII.

Auch der Ethik soll hier kurz gedacht werden. Von ihr gilt das treffende Wort: „Moral predigen ist leicht; Moral aus der menschlichen Natur herleiten, auf sie begründen, ist schwer." Das „Handeln nach Grundsätzen" hat sich nirgends stichhaltig erwiesen, da gar nicht zu begreifen ist, auf welche Weise der Grundsatz, eine reine Abstraction, auf das menschliche Wollen einwirken kann, wie denn ja auch die tägliche Erfahrung lehrt, dass Menschen, die immer von Grundsätzen reden, keineswegs die tugendhaftesten sind. Eine wahre Blütenlese sittlicher Wahrheiten legt Shakespeare dem Jago in den Mund. Die Dürre und Wirkungslosigkeit solcher Abstractionen erscheint recht deutlich in dem obersten Satze der Kant'schen Sittenlehre: „Handle stets so, dass dein Handeln

in dem gegebenen Falle zum allgemeinen Sittengesetz erhoben werden könnte." Weshalb denn auch der grosse Weise sich veranlasst sah, ein Absolutum, den kategorischen Imperativ, dem sich nichts abdingen lässt, zum Fundament der Moral zu machen.

Die Ethik kann sich nur auf das Mitempfinden, die Sympathie begründen. Das ist ein Grundzug der menschlichen Natur, welche eine sociale ist.

> Ut ridentibus arrident, ita flentibus adsunt
> Humani vultus.

Aus dieser Grundeigenschaft ergibt sich das Aufgeben des eigenen Ich zur Antheilnahme an fremdem Geschicke, die Besiegung des Egoismus, welche stets und überall das Kennzeichen wahrer Tugend ist. Die Aeusserung dieses Naturtriebs ist eine doppelte.

Er tritt zunächst auf als Herabminderung der Vollkommenheit des eigenen Ich, um einen Theil des fremden Leidens, der Unvollkommenheit anderer Wesen zu übernehmen. Das ist die Natur des Mitleids, welches sich auf alle lebende Wesen erstreckt. „Das bist Du!" ist der Gedanke, der in einem edlen Herzen erwacht, wenn es Elend und Schmerzen wahrnimmt, und es sofort zum Lindern, zum Helfen veranlasst. Das ist das Positive und Wahre an dem Schopenhauer'schen Pessimismus; darin liegt der Grund, warum er den Optimismus, das Selbst-

behagen im Anblick der unsäglichen Leiden in der Schöpfung, eine ruchlose Gesinnung nannte. Ich will hier nur das Beispiel eines Mannes anführen, den die Meisten gewohnt sind, als einen heiteren Genussmenschen, einen genialen Spötter anzusehen, Voltaire's. Als dieser die heilige Sache der Menschheit vertheidigte, indem er für das schuldlos gemordete Opfer des religiösen Fanatismus und des Pöbelwahnsinns, den unglücklichen Calas, eintrat und endlich nach dreijährigem unermüdlichem Ringen es erreichte, dass der Urtheilsspruch des Parlaments von Toulouse cassirt wurde, da schrieb er: „Kein Lächeln ist während dieser Zeit über meine Lippen gezogen; ich würde es mir für ein tiefes Unrecht angerechnet haben."

Die andere Seite der sympathischen Kraft unserer Seele äussert sich ebenfalls als Aufgeben unseres engen, beschränkten Ich, aber um durch Antheilnahme an einem höheren Ich zu grösserer Vollkommenheit und zu einem bedeutenderen Dasein zu gelangen. Alle Beseligung des Menschen durch Freundschaft und Liebe, alle Erhöhung des vergänglichen Daseins durch Wirksamkeit in Familie, Gemeinde, Volk, Menschheit, alles reine Glück und aller wahre Seelenfrieden, den wir gewinnen, wenn wir dem dumpfen Drange der Leidenschaften widerstehen und zu sittlicher Freiheit uns emporringen oder auch dem strauchelnden und sinkenden Bruder die hilfreiche Hand

reichen, sie entströmen dieser Quelle. Ueber diesen Gegenstand habe ich ausführlicher gesprochen in der „Welt als Entwicklung des Geistes" in dem Abschnitt: Der ethische Inhalt der Entwicklungslehre. Nur ein Blinder kann sich der Ueberzeugung verschliessen, dass die sittliche Vervollkommnung der Menschen einen wesentlichen Theil der Entwicklungslehre ausmacht; denn wie aus den Familientugenden die Stammesvorzüge entstehen, wie aus den edelsten Säften der Völker der Baum der Menschheit sich ernährt, so muss auch die stets voranschreitende Cultur der Menschheit, an welcher jeder Einzelne an seinem Theile mitzuwirken berufen ist, eine veredelnde Wirkung auf alle Glieder der grossen Gemeinschaft ausüben. Diese tagende Erkenntniss allein ist schon ein unermesslicher Gewinn und wir können deshalb, an einen bekannten Ausspruch Kant's anknüpfend sagen: „Und wenn nun die Frage gestellt würde: Leben wir denn in einem sittlich vollkommenen Zeitalter, so müssten wir antworten: Nein, aber in einem Zeitalter der Sittigung."

XXIX.

Wenn wir die Resultate unserer bisherigen Betrachtungen zusammenstellen, so ergibt sich eine unvergleichliche Klarheit und Einfachheit, welche uns sowohl das

Wesen der Welt als unseres erkennenden Geistes in einer Weise enthüllen, dass es wie Schuppen von unseren Augen fällt und wir uns zu der Frage gedrängt fühlen: Warum sind denn die Menschen nicht längst auf diese einfachsten Wahrheiten gekommen? Wir müssen dann antworten: „Die einfachsten Wahrheiten sind eben die, zu welchen der Mensch am spätesten gelangt“ und theilweise die Schuld auch aus dem Goethe'schen Dictum herleiten: „Die Menschen verdriesst's am meisten, dass das Wahre am einfachsten ist.“

Welt und Menschengeist erscheinen so einfach, dass sie einfacher nicht gedacht werden können. Selbst der grossartige Grundgedanke der Kant'schen Kritik ist noch vereinfacht, indem wir der reinen Vernunft nicht die drei Grundanschauungen Zeit, Raum und Causalität zuschreiben, sondern ihr ausschliesslich die Zeit anweisen, vermittelst deren sie sich die Raumverhältnisse aneignet und durch die Verbindung beider die Causalität erschafft.

Unsere Seele vermag nichts anderes als zu zählen. Zahlen waren es deshalb, welche die grossen Forscher aller Zeiten der Natur der objectiven Bewegungserscheinung abzuringen bemüht waren; Zahlen welche exacte Grössenbestimmungen bezeichnen. Diese Zahlen, sagt der tiefe Denker R. Mayer, sind die gesuchten Fundamente einer exacten Naturforschung; denn

Mit eitler Rede wird hier nichts geschafft.

Die Frage bleibt noch zu beantworten: Erforschen wir denn aber auch mit diesen einfachsten Factoren die Wirklichkeit? Ist die Natur selbst in Wahrheit ebenso einfach, als unser Seelenvermögen, das wir controliren können, weil wir es durchschauen. Oder sind wir, wie der Idealismus Kant's und Schopenhauer's behauptet, nur in einer Selbsttäuschung befangen, indem wir die in unsere Rechenpfennige verwandelte Welt nun auch für aus diesen einfachen Dingen wirklich bestehend annehmen? Hat die wahre Welt, das Ding an sich, denn auch eine Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung mit unseren Vorstellungen? Oder gleichen letztere dem ersteren vielleicht ebenso wenig als die Namen und Vorstellungen eines Sternbildes Orion, Wagen, Jungfrau etc. den wirklichen Welten, die hier zusammengefasst werden?

Wohl wäre hier der Zweifel am Platze, wenn wir von den Dingen nur ihren sensiblen Charakter zu erkennen vermöchten. Dann tanzte ein toller Schwarm unverständlicher Automaten um uns herum und wir selber mit unserem Empfinden und Denken wären uns die unbegreiflichsten Wesen.

Schopenhauer selbst erkennt an, dass derjenige, welcher ausser an seinem Ich an aller äusseren Existenz zweifele, der die ganze Welt, seine Nebenmenschen mitinbegriffen, nur für Vorstellungen, für Affectionen seines Denkens halte, eigentlich eher einen Anspruch auf das Narrenhaus,

als in der Philosophie gehört zu werden, haben dürfte. Ein Subject setzt unbedingt ein Object voraus. Den Satz des Cartesius, dessen grossartige Tiefe er übrigens nicht ganz zu würdigen versteht: *Cogito, ergo sum* kehrt er um in den ebenso richtigen Satz: *Cogito, ergo est.* (S. oben XVII).

Est aliquid. Was ist aber dieses *aliquid?* Ist es als Ding an sich unerforschlich und zieht es nur als Vorstellung in uns ein? Diese Frage bejaht der Idealismus und hält die Formen: Zeit, Raum, Causalität für rein subjective, einzig und allein unserem Denken anhaftende, die demnach mit der Eigenschaft der Dinge selbst nichts gemein hätten, uns darüber keinen oder doch nur einen sehr mittelbaren Aufschluss geben könnten. Nur den Willen, meint Schopenhauer, gewahren wir als einen durch eine enge Ritze eindringenden Lichtstrahl, welcher in unserem Bewusstsein sich als unser eigenes Wesen darstellt und vermögen nun von diesem kleinen uns eingeräumten Bezirke aus denselben als das Wesen der Welt, als das hinter aller Erscheinung Dauernde, als das Metaphysische zu erkennen. Die Grösse dieses Gedankens, sowie was ihm Einseitiges, Scholastisches anklebt, habe ich erläutert in der „Kritik des Schopenhauer'schen Gedankens." [14])

Wir selber sind uns bekannt; und zwar nicht als räumlich ausgedehnte Wesen, nicht nach unserem sensiblen Charakter; davon verstehen die wenigsten etwas,

ob sie gleich die ihnen unbekannten Organe flink und frisch benutzen; ja unser wichtigstes Organ, das Gehirn, obzwar topographisch genau studirt, ist in Bezug auf seine Function selbst für die Physiologie fast ganz terra incognita. Aber unser Empfinden, Wollen, Denken, unsere inneren Eigenschaften, mit einem Worte unser intelligibler Charakter, die liegen in unserem Bewusstsein klar und offenkundig da.

Ebenso ist der intelligible Charakter unserer Mitmenschen, nicht nur der Gegenwart, sondern der fernen Vergangenheit und selbst der Zukunft uns mehr oder weniger bekannt; denn unser eigenes Ich wäre ein leerer Raum, wenn es nicht gerade mit diesem Inhalt erfüllt wäre und es gilt hier, wie von aller Erkenntniss, das Wort des Dichters:

> Willst du dich selber erkennen, so sieh' wie die Andern es treiben,
> Willst du die Andern verstehn, blick' in das eigene Herz.

Es gibt also Dinge, deren innerstes Wesen wir verstehen, besser sogar verstehen, als ihre äussere räumliche Existenz.

Hier müssen wir auf jene andere Kant'sche Unterscheidung zurückkommen, nämlich die zwischen empirischem und intelligiblem Charakter. Bleiben wir bei den organischen Wesen, so begreift man unter ersterem die Zeitmomente, in welchen eine Pflanze, ein Thier als

Erscheinung uns wahrnehmbar ist. Offenbar ist nun aber die eigentliche Pflanze, das eigentliche Thier nur der Inbegriff aller dieser Zeitmomente; die Herbstzeitlose ist bald Zwiebel, bald Blatt, bald Blüte. Der intelligible Charakter tritt als solcher niemals in die Erscheinung. Uebertragen wir diesen Begriff von den Individuen auf die Arten, so ist, wie Schopenhauer sagt, die Katze, welche jetzt in unserem Hofe spielt, dieselbe welche vor tausend Jahren da war und nach tausend Jahren wieder sein wird. Dies wären demnach die Ideen der Dinge, welchen Plato allein wahre Existenz zuschreibt, während die Einzelwesen vorübergehende, flüchtige Accidenzen sind; ein Gedanke der bekanntlich im Mittelalter die Geister fast ausschliesslich beschäftigte und sie in die Lager der Nominalisten und Realisten theilte.

Wir sagen einfacher: Pflanze und Thier haben das Moment der Zeit in ihrem Wesen, Pflanze und Thier sind Succession, Entwicklung. Diese Entwicklung fasst auf einem engen Raume, in einer kurzen Zeit zusammen, was in einer ungeheueren Vergangenheit ist erworben worden; die Phylogenie ist die Ursache der Ontogenie. Wir werden also den intelligiblen Charakter eines Wesens nur dann verstehen, wenn wir seine ganze Vergangenheit kennen, die sich am Faden der Causalität zurückleitet zu den Anfängen alles Werdens, aber in jedem Momente der Existenz dieses Wesens hervorbricht in die Erscheinung.

Es ist also nur die Entwicklungslehre, welche uns Aufschluss geben kann über das wahre Wesen der Dinge.

Die Entwicklungslehre wird aber stets eine unvollständige sein, wenn sie nur die eine Seite der Dinge, ihre äussere Form, beachtet. Diese Form selbst ist ja nur geschaffen durch die innere Eigenschaft, die Empfindung. Und so muss diese Wissenschaft nicht nur die Welt als Bewegung zurückführen auf ihre einfachsten Elemente und von diesen aus die Stufenfolge der Wesen aufbauen bis sie an dem höchsten Wunder, dem menschlichen Organismus ankommt; sie muss auch die Welt als Empfindung in ihren untersten Tiefen sich aufzuschliessen suchen und von da aus — eine Riesenaufgabe! — den Weg verfolgen, welchen das stets vollkommenere und deutlichere Empfinden und Wahrnehmen zurücklegte, bis es endlich seine höchste Erscheinung, die menschliche Vernunft, jene Gabe, die uns gleichzeitig als das Bekannteste und Unbegreiflichste erscheint, entzündete.

Dann wird uns das Wesen eines Dings begreiflich sein, wenn wir sein Ich verstehen. Denn wenn alle andern Dinge der Welt uns nur als Erscheinung entgegentreten, so ist unser eigenes Ich uns unmittelbar bekannt und gewiss. Wie ich schon bemerkte, heisst objectiviren nichts anderes, als einem anderen Wesen ein Ich leihen, welches auf uns wirkt, auf welches wir wirken wollen — daher die Form, der Begriff der Causalität. In der histo-

rischen Betrachtung der Welt durch die menschliche Vernunft haben wir drei Perioden zu unterscheiden.

1) Die anthropomorphische, welche das eigene menschliche Ich als allen Erscheinungen zu Grunde liegend wähnte. 2) Die metaphysische, welche den Willen leugnete und seelenlose Abstractionen z. B. Kraft, Bewegung, Materie zu wirklich seienden Dingen erhöhte. 3) Die monistische, welche die Einheit von Geist und Natur begreift und keines von dem anderen jemals getrennt auffasst. Sie sucht sich in das wahre Ich der Dinge zu versenken und ihr wird es allein vergönnt sein, das Ding an sich zu begreifen.

Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet,
Schaffendes Leben aufs neu' gibt die Vernunft ihr zurück.

XXX.

Kant hatte in seinem unsterblichen Werke die Frage erörtert: „Was ist der Vernunft, dem denkenden Organ ursprünglich eigen, so dass Wissenschaften, wie die Mathematik, möglich sind, welche aller Erfahrung entrathen können?“ Wie er diese Fragen beantwortet, haben wir wiederholt erörtert. Uebrigens scheitert seine Deduction schon in der Geometrie, der Lehre vom reinen Raum, an dem Begriff der graden Linie, welcher der realen

Welt angehört; sie bezeichnet die Richtung der Kraft; ein sicheres Zeichen dass keine Empfindung und also auch die Vernunft nicht ohne einen Inhalt sein oder gedacht werden kann und dass dieser stets von aussen gegeben ist.

Stellen wir zum Schlusse eine im Kant'schen Geiste gedachte Frage, an welcher wir unsere eigene Theorie prüfen. Sie laute: „Wie sind Vernunft und Denken überhaupt möglich?“

Die Vernunft ist eine Art der Empfindung. Jede Empfindung ist eine Art der Wahrnehmung. Die Empfindung ist die eine Eigenschaft der Wesen, aller Wesen der Welt. Je mehr Aeusseres verinnerlicht, je mehr Vergangenheit, Erlebtes mit fortgetragen wird, um so vollkommener, selbstbewusster, freier und mächtiger wird das Wesen. Alle diese Eigenschaften kommen der menschlichen Vernunft zu.

Wir sagten, das Wesen, die Erscheinungsform der Empfindung, also auch der Vernunft sei die Zeit. Der Realismus ist berechtigt zu fragen: Woher hat die Vernunft die Zeit?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir folgende Betrachtung anstellen: In dem Streben nach Erkenntniss der wirklichen Welt wird das Causalitätsbedürfniss unserer Vernunft nur dadurch befriedigt, dass sie im Stande ist, das Mannigfaltige aus dem Einfacheren herzuleiten d. h.

dass sie sich zu erklären vermag, wie eine Sache geworden ist, dann hat sie von der Sache einen klaren Begriff, sie begreift das Mannigfaltige in der Einheit. In diesem Rückschreiten nach immer höheren, einfacheren Einheiten ist nun eine Grenze nicht denkbar, als diejenige, welche uns die Erfahrung anweist; denn mein Denken vermag selbst das Atom noch zu theilen und zwar ins Unendliche. Die Erfahrung wird aber gegeben theils durch die objective Welt, theils von der Natur, der Wahrnehmungsfähigkeit des denkenden Wesens. Unsere Welterklärung hängt also ab von dem jeweiligen Wissensstand unserer Vernunft.

Von allen Wesen, die wir kennen, ist der Mensch das einzige, bei welchem die Weltverwunderung auftritt. „Die Verwunderung, sagte schon Aristoteles[15]), ist die Ursache der Philosophie." Sie beginnt stets, wo die herkömmliche Erklärung nicht mehr ausreicht, wo die Vernunft das Bedürfniss einer tieferen Begründung, einer Herleitung aus dem Einfacheren empfindet. Quälende Fragen sind die Vorboten ihrer Beantwortung. „Warum fällt der Stein?" war eine solche Frage, welche Newton zu seiner grossartigen Entdeckung führte. Kant stellte eine Reihe Fragen, deren Erledigung den Inhalt seiner Philosophie und die Fundamente unseres heutigen Denkens ausmacht: „Wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft, wie ist ein Erkennen möglich?" Auch

unsere Zeit trägt den Zweifel in ihrem Schoosse, die Geburtswehen einer tieferen Einsicht. Die Fragen, welche sie bewegen, betreffen Dinge, welche die früheren Zeiten allgemein als selbstverständlich ansahen. Sie lauten: „Wie ist das Leben möglich? Wie ist der Mensch, seine Vernunft, seine Sprache möglich?" Und als letzte Probleme tauchen in der Tiefe des heutigen Zeitbewusstseins die Fragen auf: „Wie sind Bewegung und Empfindung möglich? Warum ist nicht überall Ruhe und Bewusstlosigkeit?" Die Antwort auf den ersten Theil der Frage hat die Naturwissenschaft bereits gegeben; sie lautet: Weil Ruhe nicht der Urzustand der Welt ist, weil Bewegung eine Eigenschaft aller Dinge ist, weil keine Bewegung sich in Ruhe d. h. in Nichts verwandeln kann. Die Beantwortung des zweiten Theils fällt der Philosophie zu; sie muss und wird lauten: Weil Empfindung die andere, die innere Eigenschaft der Dinge ist, weil auch diese, wie die Bewegung, sich nur verändern, aber niemals vernichtet werden kann.

Die Erklärung der Vernunft und ihres Körpers, der Sprache, muss zurückgehen auf die Zeit, da der Mensch noch vernunft- und sprachlos war; die Erklärung des Menschen muss zurückgehen auf die Thierreihe, welche die Natur in dem lückenlosen Zusammenhange ihrer stetigen Vervollkommnung d. h. dem stufenweisen Gewinnen neuer Eigenschaften vor uns entfaltet; das organi-

sche Leben muss sich in seinen primitivsten Erscheinungen erklären lassen aus dem unorganischen Stoffe und ebenso muss auch dessen allmähliche Entwicklung zurückgeleitet werden auf einen Urzustand, in welchem ihm nur die beiden wahren d. h. ewigen und unverlierbaren Eigenschaften, Bewegung und Empfindung, zukommen. Die ruhige Zuversicht, mit welcher die Naturwissenschaft diesen Weg geht, beweist, dass sie sich ihrer Aufgabe deutlich bewusst ist und der Ausspruch Haeckel's, dass die Philosophie aus der Entwicklungsgeschichte des Menschen mehr lernen könne, als aus all' ihren Abstractionen, hat, so viel Aergerniss er auch erweckt hat, seine volle Berechtigung.

Denn es waltet zwar in jeder neuen, höheren Stufe ein neues, höheres Gesetz; aber dieses Gesetz entsteht nur durch das Zusammensein gleichartiger Wesen unter denselben Bedingungen und so ist denn in der unermesslichen Reihe der Naturwesen jedes höhere Gesetz nur durch das unmittelbar vorhergehende, das in seiner ganzen Kraft bestehen bleibt und nur Modificationen erleidet zu Gunsten des neuen Zustands, begreiflich. Wie aus der Vereinigung der Stämme das Volk, wie aus dem Contacte der Völker die Menschheit, so sind aus dem Leben der Zelle die vielgestaltigen Formen von Pflanze und Thier und aus der ursprünglichen Atombewegung sowohl die Planetensysteme als die unorganischen Stoffe zu erklären.

Wenn nun das Weltwerden sich nur als eine voranschreitende Entwicklung, als ein Zusammenfassen des Mannigfaltigen zur Einheit und dann wieder das Zusammenwirken höherer Einheiten zur Mannigfaltigkeit in unausgesetztem Flusse begreifen lässt; so müsste der Mensch und seine Vernunft sich ein ewiges Räthsel bleiben, wenn nicht die Vorstufen derselben um uns ausgebreitet und in stets grösserer Einfachheit uns stets begreiflicher erschienen. Hier ist zunächst jener Dreischritt der Vernunft zu erwähnen, welchen L. Geiger[16]) in folgender Weise charakterisirt: „Die menschliche Vernunft geht einen Weg aufwärts und abwärts und kehrt oft zu eben jenem Punkte zurück, von dem sie ausgegangen war, jedoch verwandelt; und wenn sie sodann in ihrer Wirkung sich auch wieder gleich geworden scheint, so thut sie zwar dasselbe aber anders. Der Mensch schreitet vom Glauben über den Zweifel zum Wissen, und nicht selten gelangt der in einem langen Verlaufe des Erfahrens ans Ziel Gekommene zu keiner andern Ueberzeugung, als die der Gedankenlose unbefangen gehegt, aber das Denken unterdess verlassen hatte. Doch diese Kreisbewegung darf darum nicht überflüssig scheinen, da die Seele sie nicht ohne einen hohen Gewinn vollendet, nämlich des Bewusstseins."

Das Alterthum war mit seinen beiden grössten Geistern, Plato und Aristoteles, an der Grenze stehen

geblieben, welche das damalige Erfahrungswissen als die obersten und letzten Abstractionen erkannte. Plato bezeichnete die Idee, Aristoteles den Stoff (ὕλη) als allem Sein zu Grunde liegend.

Die moderne Philosophie hat mit Cartesius das Ich entdeckt, aus welchem die Ideen erst hervorgehen; sie hat jenen Stoff deutlicher und klarer erkennen lernen, in immer schärferen Umrissen beginnt das Bild seines Urzustandes aus den Nebeln hervorzutreten. Den wichtigsten Gedanken, dass Empfindung und Ausdehnung nur Eigenschaften Eines Wesens, eines Monon seien, sprach Spinoza aus.

Dass der Urzustand des Weltstoffs, aus welchem sich alle Wesen entwickelt haben, auch der Urgrund unserer Vernunft, unseres Empfindens und Erkennens ist, das ist die Wahrheit, zu welcher das heutige Denken mit all seiner Geisteskraft sich emporzuringen trachtet. Zur grösseren Deutlichkeit diene folgende Betrachtung:

Die heutige Naturwissenschaft findet es begreiflich, dass der Mensch von jenem Urklümpchen animalischer Substanz, welches sich vor undenklicher Zeit auf dem Meeresboden unter Zusammenwirken günstiger Umstände bildete, allmählich zu seiner heutigen Vollkommenheit entwickelt habe; sie begreift, dass er im Laufe der Zeiten sowohl die Organe der Verdauung, Respiration, Fortpflanzung als auch die feinen Sinneswerkzeuge, das Fundament seiner Vernunft, sich erworben habe. Aber sie sagt: Vor jenem Urklümpchen gab es kein Leben, keine Empfindung, kein Wollen.

Das heisst mit anderen Worten: Der Dreischritt der Vernunft ist bis in eine Tiefe hinabgetaucht, die allerdings unbeschreiblich grösser ist, als alle früheren, welche aber weit entfernt ist von der wahren Tiefe, zu welcher sie durch ihre eigene Natur angewiesen ist, hinabdringen zu müssen, heute oder morgen, in diesem oder in kommenden Jahrhunderten. Dann wird man unsere heutige Verblendung nicht begreifen können und sagen: Wie? In derselben Zeit, wo Robert Mayer ergründete, dass die Bewegung keines Wesens vom Himmel herabgefallen ist, sondern dass es sich nur der vorhandenen Atombewegungen bedienen kann, wo der alte Wahn aufhörte, dass es Dinge gebe die nur von aussen, andere die von innen heraus bewegt würden, konnte man sich der Einsicht verschliessen, dass Allem auch eine innere Eigenschaft, die Empfindung innewohne, konnte man wähnen, dass diese Eigenschaft urplötzlich in jenes Urklümpchen durch ein Wunder vom Himmel eingedrungen sei! Fürwahr, langsam geht die menschliche Vernunft voran und das Einfachste, das Begreiflichste ist oft das, zu dessen Annahme sie sich am schwersten entschliesst.

Nicht der Urzustand des Protoplasmas, des Bathybius macht unsere Vernunft begreiflich; sie kann und wird

sich mit dieser Erklärung nicht begnügen; denn durch diese enge Pforte würde der Spiritualismus immer noch sein Wunder einziehen lassen und der Materialismus die Vernunft und alles Herrliche als zufällige Ergebnisse des Stoffes erklären!

Es ist der Urzustand der Welt, es sind die bewegten Uratome, von denen alle Bewegung, es sind die empfindenden Uratome, von denen alle Empfindung und demnach auch unsere Vernunft herzuleiten ist.

Wenn man mich fragte, was eigentlich unsere Seele sei, so würde ich sie, auf die Gefahr hin, von den Meisten missverstanden zu werden, definiren als ein Aetherwesen. Wer mir bis hierher aufmerksam und mit wirklichem Verständnisse gefolgt ist, der wird diese Definition als eine richtige und wissenschaftlich begründete wohl begreifen. Für die übrigen Leser will ich etwas weitläufiger sein.

Man denke sich irgend einen unorganischen Stoff z. B. einen Stein, von welchem die gewöhnliche Ansicht annimmt, er befinde sich am Schlusse seiner Entwicklung und sei vollkommen seelenlos. Wenn die Substanz dieses Steins, durch menschliche Kunst aufgelöst, mit einem anderen chemischen Stoffe zusammengebracht wird, der zu jenem eine nahe Wahlverwandtschaft hat, so werden die beiden eine Verbindung eingehen, welche eine ganz neue Daseinsform mit Eigenschaften, welche möglicherweise

gar keine Aehnlichkeit mit denen der beiden Substanzen haben, hervorbringt. Auf welche Weise entsteht dieses neue Wesen? Dadurch dass an der Berührungsstelle die Molecülen sich in die Uratome auflösen und nun eine neue Anordnung der letzteren eintritt, welche die Nachbarstellen zu der gleichen Veränderung disponirt, bis endlich der ganze Process vollendet ist.

Es gibt Wesen, bei denen dieser chemische Process als ein ununterbrochener Verlauf sich darstellt; es sind die organischen. Sie erneuern fortwährend ihre Substanz d. h. Licht, Wärme und Affinität erhalten dieselbe unausgesetzt in dem Zustande der höchsten Verfeinerung, in dem vierten Aggregatzustande der Uratome. Was bei dem Urthier, den elementaren Formen der Organismen minder deutlich ist, das tritt bei den höheren Wesen in der Wärmeerzeugung durch den Athmungsprocess, in der fortwährenden Umbildung der chemischen Stoffe, in der elektrischen Leitung der Nerven ungemein klar in die Erscheinung.

Diese Aethersubstanz ist aber nicht nur das plastische Element, es ist auch das geistige, das Empfindungselement, die Psyche bei Thier und Mensch. Alles Bewegen geht von ihr aus, alles Empfinden findet in ihr statt. Das erste Ich einer höheren Ordnung war die erste Zelle, welche sich einheitlich empfand und einheitlich bewegte. Sie war ein grosser Fortschritt, ein ausser-

ordentliches Kunstwerk der Schöpferin Natur; möglich, dass diese dieselbe nur einmal schuf und aus ihr die Wunderwelt der Organismen bildete, der Virchow'sche Satz: „Omnis cellula e cellula“ gilt wenigstens, soweit die Beobachtung reicht, für die heutige Welt.

Es ist nun zweifellos klar, wie die Frage: „Woher hat unsere Vernunft die Zeit?“ zu beantworten ist. Die Bewegung, welche in dem Urzustande der Dinge, in dem interstellar medium, dem Weltäther herrscht, sie ist zur Beseelung gelangt in dem Menschen. Mit Hilfe dieser unermesslich schnellen Bewegung, welche bei ihm zugleich Empfindung ist, misst er alle Veränderung, welche seit einer Ewigkeit in der Unendlichkeit des Alls eingetreten ist, und strebt dann wieder alle diese Veränderungen, die eine Dauer gewonnen haben, aus dem Urzustande herzuleiten.

Wenn das Auffassen der äusseren Welt uns zunächst nur Räumliches als Bewegung darbietet, so versteht es sich von selbst, dass unser Erkennen mit der schnellsten Bewegung begabt sein muss, die es gibt, wenn es einen richtigen Maassstab für die äusseren Erscheinungen haben soll. Was nicht im Stande ist unsere Seele und deren Centralorgane in Schwingungen zu versetzen d. h. wofür wir keine Sinne haben, das existirt für uns nicht. Die kosmischen Kräfte, die sich uns als Licht, Wärme, Elec-

tricität offenbaren, sind demnach das ursprünglichste Material unserer Seele.

Das Bewusstwerden derselben geschieht durch den Gegensatz. An den unzähligen Erscheinungen der Aussenwelt gebrochen, dringt der Weltstoff durch unsere Organe herein. Die Verfeinerung und Vervollkommnung dieser Organe ist der Weg und das Mittel der immer deutlicheren Wahrnehmung der Aussenwelt.

Da das erste Auge sich öffnete, da das erste organische Leben das S e h e n von den übrigen Affectionen sonderte d. h. a b s t r a h i r t e; da entstand nicht zuerst, wie Schopenhauer meint, Welt und Zeit, aber es that sich der ungeheuere Ocean des ursprünglichen ewigen Seins vor einem aus ihm geborenen Wesen auf.

Es ist also die ursprüngliche Freiheit des Weltwesens, welche, in der höchsten, zweckmässigsten Gebundenheit des menschlichen Organismus, als ein wunderbarer für die leiseste Bewegung empfindlicher Spiegel, alle die Myriaden von Erscheinungen der Aussenwelt reflectirt und zugleich bemüht ist, sie aus seiner eigenen Substanz herzuleiten und zu erklären. Wer darüber noch im Zweifel ist, wie jenes ursprüngliche Wesen sich allmählich seine Organe zu vollkommnerer Erfassung der Welt selbst gebildet und geschaffen hat, der möge nur an die stete Vervollkommnung der menschlichen Werkzeuge denken, die ja doch auch nichts weiter sind, als Theile von uns

selbst. Oder ist das Teleskop, das Mikroskop nicht ein die Sehkraft unseres Auges ebenso erhöhendes Organ, wie das Auge selbst für den Sehnerven eine kunstvolle Camera obscura? Sind die Telegraphendrähte etwas anderes, als die verlängerten motorischen und sensiblen Nerven des Menschen? Jene sind eine äussere, diese eine innere Schöpfung, das ist der ganze Unterschied. Als Beispiel eines Mittelgliedes möge die Spinne dienen, von welcher Herder sagt: „das Gewebe der Spinne, was ist's anders, als der Spinne verlängertes Selbst, ihren Raub zu erhalten?"

Die unfassbare Geschwindigkeit der Thätigkeit unserer Seele, wir haben sie ergründet, haben sie gleichsam im Fluge erhascht durch das Studium, die Beobachtung der objectiven Welt. Unendlichen Dank schulden wir den Naturwissenschaften, welche aus der Bewegung uns die Mechanik unserer Seelenthätigkeit erschlossen haben.

Die grösste und wichtigste Aufgabe hat aber die Philosophie noch zu erfüllen. Sie hat das von den Naturwissenschaften gebotene Material zu durchgeistigen, sie hat den Zusammenhang und die Entwicklungsgeschichte des Empfindens darzulegen von seiner dunkelsten, uns durchaus unverständlichen Form bis zu seiner höchsten Entfaltung in der menschlichen Vernunft.

Die moderne Philosophie beginnt mit Cartesius, der das Ich als das Organ aller Erkenntniss zum Fundamente

der Forschung machte. Sein grösster Nachfolger ist Kant, welcher dieses Ich kritisch analysirte und in seine Elemente zerlegte. Sein Weg, als der des Idealismus, führte von dem menschlichen Ich als dem Centralpunkte zu allen übrigen Wesen der Peripherie.

Der heutigen Philosophie ist der entgegengesetzte Weg vorgezeichnet; er führt von dem Ich des Atoms zu dem Ich des Menschen. Wann dieser Weg wird abgesteckt und in seinen wichtigsten Richtungen und Kreuzungen wird erkannt sein, dann darf die ahnungsvolle Frage Goethe's von uns hoffnungsfreudiger wiederholt werden:

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?

Anmerkungen.

1 (S. 8). Grundlegung der Psychologie.

2) (S. 33). Spinoza, Ethica, pars II, prop. 49, Schol.

3 (S. 37). Um das Verständniss dieses Satzes zu erleichtern will ich den Leser an das bekannte Spielzeug erinnern, welches eine Anzahl Figuren, z. B. einen Ballspieler, mit geringen Veränderungen auf einer Scheibe in rasche Drehung versetzt und nun im Spiegel gesehen, die Sinnestäuschung veranlasst, als seien alle diese Bilder nur eine einzige Figur, welche sich zu bewegen scheint.

4) (S. 43). Die Welt als Wille und Vorstellung I, p. 110.

5) (S. 48). Der monistische Gedanke, p. 280.

6) (S. 52). Rob. Mayer. Mechanik der Wärme.

7) (S. 66). Die Welt als Entwicklung des Geistes. VIII. Apriorische Ideen. Gedächtniss und Erinnerung.

8) (S. 76). Max Müller. Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache; deutsch von Böttger, p. 331.

9) (S. 77). Siehe über diesen Gegenstand meine „Entwicklung der Kunst", p. 42 ff. .

10) (S. 81). Diese Charakteristik des Schönen ist einer der tiefsten und wahrsten Gedanken der Schopenhauer'schen Lehre. „Das Genie ist darnach das reine Subjekt der Erkenntniss,

der Wille schwindet gänzlich aus dem Bewusstsein. Daraus, dass die Erkenntnissweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, dass die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinctartigen Nothwendigkeit. Der in Stunden der Weihe frei vom Willen thätige Intellect ist von der grössten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt." (W. a. W. u. V. II, 380.) Schopenhauer beruft sich auf die Freude, welche wir an manchen die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethe's oder an den Naturschilderungen Jean Paul's haben; er hätte wohl auch den unwiderstehlichen Zauber der Dichtungen Homer's, Horaz', Lafontaine's und selbst des guten Vater Hebel's anführen dürfen. Ja diese animi tranquillitas ist selbst die Frucht der heftigen Erschütterungen in der tragischen Dichtung und das was Aristoteles mit dem Ausdrucke Κάθαρσις τῶν παθημάτων meinte, also der wahre Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. Wir empfinden am Schlusse einer tragischen Aufführung etwas von dem, was die Jungfrau ausspricht:

> Jetzt bin ich
> Geheilt, und dieser Sturm in der Natur,
> Der ihr das Ende drohte, war mein Freund.
> Er hat die Welt gereinigt und auch mich,
> In mir ist Friede.

Recht anschaulich wird die Schopenhauer'sche Definition auch durch folgende Bemerkung des Philosophen: „Warum wirkt der Anblick des Vollmonds so wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist." Man kann hinzufügen, dass das Teleskop wie das Mikroskop um deswillen so übereinstimmend als die Quelle reiner Freuden bezeichnet werden, weil hier das menschliche Auge in die Herrlichkeit von Naturgesetzen und Schöpfungen

hineinblickt, bei denen der Wille, das Interesse des Menschen vollständig schweigt.

11) (S. 83). Herder, Metakritik I, 216.

12) (S. 83). Ausführlicheres in meiner „Entwicklung der Kunst“, p. 37.

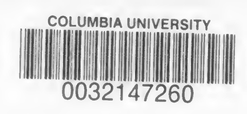
13) (S 85). Ursprung der menschl. Sprache u. Vernunft I, 148.

14) (S. 94). Der monistische Gedanke. V.

15) (S. 100). Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. Metaph. A, 2.

16) (S. 103). Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft. I, 91.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032147260

Verlag von Veit & Comp. in Leipzig.

Der monistische Gedanke.

Eine Concordanz

der

Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, R. Mayer's und L. Geiger's.

Von

Ludwig Noiré.

Kinetik und Aesthetik werden als oberste Principien die Doppeltheilung der Wissenschaften der Zukunft begründen. Der Vf.



Leipzig
Verlag von Veit & Comp.
1875.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.